

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

BORJA DE LEÓN GONZÁLEZ

**LA VERDAD EN LA ENCÍCLICA  
*FIDES ET RATIO***

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
2004

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 2 mensis februarii anni 2004

Prof. Dr. Marianus ARTIGAS

Prof. Dr. Henricus MOROS

Coram tribunali, die 11 mensis octobris anni 2001, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Eduardus FLANDES

CUADERNOS DE FILOSOFÍA  
Excerpta e Dissertationibus in Philosophia  
Vol. XIV, n. 2

## INTRODUCCIÓN

Al decidir reemprender mis estudios de filosofía, acudí al Prof. Artigas para pedirle consejo. Él me sugirió directamente el tema de este trabajo: «La verdad en la encíclica *Fides et ratio*». Yo acababa de leer la encíclica y acepté con gusto la propuesta, pues basta una somera lectura de la misma para advertir su importancia, tanto filosófica como vital, empezando por el mismo enunciado del título<sup>1</sup>.

Pero en el momento de comenzar esta investigación fui haciéndome cada vez más consciente de la dificultad del tema. La primera dificultad es que la encíclica es un texto del magisterio pontificio y no un ensayo filosófico. Esta característica, que convierte a la encíclica en un texto de lectura apasionante para cualquier persona culta, hace a la vez muy difícil el desarrollo de cualquier tema filosófico con cierta extensión.

Cuando un filósofo dirige a la encíclica las preguntas que dirigiría a un ensayo filosófico, lo más probable es que se encuentre sin una respuesta precisa. Lo cual resulta razonable, dado que al magisterio de la Iglesia no le interesa participar en el debate de las cuestiones de escuela, a no ser que –como señala el mismo texto– provoquen la desorientación y la pérdida de los referentes fundamentales del hombre<sup>2</sup>.

1. Los dos conceptos que componen el título contienen una gran riqueza de pensamiento, lo que ha hecho que la expresión se haya empleado en diferentes contextos. En un rápido espiguelo, se pueden apuntar los siguientes títulos: «*Ratio und Fides*, por ejemplo, es el título de un trabajo del alemán Bernard Lomse (1958). *Faith and Reason* es una colección de ensayos realizada por el conocido filósofo británico R.G. Collingwood (1968). El mismo título ha sido usado por Richard Swinburne, otro profesor inglés que en el libro discute prolongadamente la naturaleza de la creencia religiosa y su relación con la razón (1981)». Jude P. DOUGHERTY, «Joan Paul II, Defender of Faith and Resason», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/dougert.htm>, consultado el 9.X.2000.

2. *Fides et ratio*, 6, 49 y 55–56. En adelante, la encíclica será citada como *FR*.

Esa dificultad se compensa sobradamente por su actualidad en el panorama cultural e intelectual<sup>3</sup>. La encíclica pretende ser una llamada de atención que despierte los más profundos resortes intelectuales de los hombres de comienzos del tercer milenio. Como observa Alejandro Llano, «el objetivo de la encíclica no es tanto el de resolver de una vez por todas el sutil problema conceptual entre las relaciones entre razón y fe, entre filosofía y teología, sino más bien el de buscar los recursos intelectuales y religiosos para relanzar el sentido universal de la verdad y su incidencia profunda en la vida de cada persona»<sup>4</sup>.

En este sentido, «la llamada de la encíclica es sin duda crítica ante nuestra situación cultural actual, pero al mismo tiempo está en una unión profunda con elementos esenciales del esfuerzo intelectual de la Edad Moderna. Nunca es anacrónica la confianza en buscar la verdad y en encontrarla. Es justamente ella la que mantiene al hombre en su dignidad, rompe los particularismos y unifica a los hombres, más allá de los límites culturales, por su dignidad común»<sup>5</sup>. Al señalar la posición crítica ante muchos elementos que configuran el pensamiento filosófico actual, hay que subrayar que «la crítica de la modernidad de Juan Pablo II busca rescatar los avances y aspiraciones de los tiempos modernos y entenderlas desde una perspectiva más abarcante, en la que la sabiduría de los antiguos y medievales pueda ser reapropiada y provea alguna salida de la presente crisis»<sup>6</sup>.

Los destinatarios de la encíclica son todos aquellos cuya actividad guarda una especial relación con la verdad, ya sea por su misión de velar por su difusión e impedir que se desnaturalice o desvirtúe, o por su tarea especulativa de abrir nuevos campos de conocimiento en el pensamiento filosófico, en el teológico, en las ciencias humanas o, en último término, en cualquier ciencia. El Papa se dirige, por tanto, en primer lugar a los obispos, responsables últimos de esa *diaconía de la verdad* que la Iglesia debe prestar; así como a los filósofos, teólogos y científicos<sup>7</sup>.

3. «Aunque [la encíclica] no hace ninguna referencia a las discusiones contemporáneas, *Fides et ratio* no ha sido escrita en un vacío intelectual. Ha sido elaborada con completa conciencia de las tendencias dominantes en la filosofía, que en sus implicaciones no sólo la separan de la fe, sino que incluso convierten en sospechoso el carácter racional de las ciencias naturales». Jude P. DOUGHERTY, «Joan Paul II, Defender of Faith and Reason», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/dougert.htm>, consultado el 9.X.2000.

4. Alejandro LLANO, «Audacia de la razón y obediencia de la fe», *Nuestro Tiempo*, julio-agosto (1999) 108.

5. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», *Alfa y Omega*, Madrid, 17.II.00, p. 4.

6. John HITTINGER, «*Fides et ratio*: Exorcizing the Ghost of Descartes», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/hittinge.htm>, consultado el 9.X.2000.

7. Cfr. *FR*, 1 y 6. Cfr. César IZQUIERDO, «Creer y saber: la autoridad de la verdad», en JAVIER ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 327-328.

De este modo, el Papa quiere llegar a todo hombre, de tal manera que en todos los campos del saber humano reviva la fuerza de la razón, capaz de lo más grande. Es preciso que cada hombre advierta la necesidad de la verdad, para poder orientar así el camino de su vida y descubrir la plenitud de vida a la que está llamado. «Aquello que parece imponerse desde las primeras páginas de la encíclica como una verdadera provocación y como una contribución de alcance esencial es el empeño por recuperar la confianza en el hombre y en sus posibilidades. Para que esto suceda es urgente que recupere con fuerza la pasión por la verdad, consciente de que está inscrito en lo más profundo de su ser desear la verdad y vivir para ella»<sup>8</sup>.

El concepto de verdad es, quizá, el elemento central de la argumentación de la encíclica<sup>9</sup>. La verdad aúna la realidad y la razón; en ella pueden cifrarse los anhelos profundos del hombre y, más especialmente, aquello que le trasciende, hacia lo que se siente llamado a avanzar con toda su persona<sup>10</sup>. Ahora bien, la idea de verdad que utiliza, aunque goza de una especial riqueza de contenido, no está desarrollada filosóficamente en la perspectiva de un sistema filosófico determinado. Se trata de un pensar filosófico, que sigue las reglas de la filosofía para expresarse con precisión, pero que escapa a un determinado sistema filosófico, en razón de evitar la tentación de identificar «una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. (...) En realidad, todo sistema filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del pensar filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente»<sup>11</sup>.

8. Rino FISICHELLA, «Il contributo di *Fides et ratio* nell'attuale dibattito», *Miscellanea Franciscana* 100 (2000) 10.

9. Esta opinión es compartida por diversidad de autores, también por quienes discrepan del contenido. Señala Martínez Santamarta que «el problema central de la encíclica *Fides et ratio* es la cuestión de la verdad... Es la cuestión esencial de la fe cristiana y, en ese sentido, la fe tiene que ver ineludiblemente con la filosofía»: Ceferino MARTÍNEZ SANTAMARTA, «La encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II y el pensador cristiano», *Naturaleza y Gracia*, 47 (2000) 608-9. Así, Athos Turchi, que adopta una posición crítica sobre el valor filosófico de la encíclica, sin embargo reconoce que la verdad centra el texto del Papa. «L'intento della enciclica *Fides et ratio* è indirizzare non solo i cristiani ma tutti gli uomini verso la verità, alla quale si accede grazie alle "due ali" dello spirito umano, la fede e la ragione. La verità: questo è l'oggetto dell'enciclica»: Athos TURCHI, «La verità e l'uomo nella *Fides et ratio*», *Vivens Homo* XI (2000) 459.

Con otro enfoque, también coinciden estas palabras de Rino FISICHELLA: «la parola più coerente, dunque, per comprendere il contributo di *Fides et Ratio* a noi sembra essere: verità», «Il contributo di *Fides et ratio* nell'attuale dibattito», *Miscellanea Franciscana* 100 (2000) 11.

«El Papa Juan Pablo dirige constantemente sus pensamientos hacia el tema de la verdad a lo largo de su encíclica». Francis J. SELMAN, «The Recovery of Metaphysics», *New Blackfriars*, 81 (2000) 387.

10. En la encíclica el Papa cita esta frase de Jesucristo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Io. 14, 6), para centrar el discurso sobre la verdad en su verdadero núcleo.

11. FR, 4.

El hombre necesita de la verdad si quiere ser hombre. Como señala el Card. Ratzinger, «la cuestión de la verdad es la cuestión esencial de la vida cristiana y, en este sentido, la fe tiene que ver inevitablemente con la filosofía. Si debiera caracterizar brevemente la intención última de la encíclica, diría que ésta quisiera rehabilitar la cuestión de la verdad en un mundo marcado por el relativismo; en la situación de la ciencia actual, que ciertamente busca verdades pero descalifica como no científica la cuestión de la verdad, la encíclica quisiera hacer valer dicha cuestión como tarea racional y científica, porque, en caso contrario, la fe pierde el aire que respira. La encíclica quisiera animar sencillamente de nuevo a la aventura de la verdad. De este modo, habla de lo que está más allá de la fe, pero también de lo que está en el centro del mundo de la fe»<sup>12</sup>.

Este empeño por anclar al hombre de nuevo en la verdad encuentra su raíz en la fe, que es el origen de esta reflexión de Juan Pablo II. El Papa, en cuanto administrador del patrimonio espiritual que Dios le ha confiado –patrimonio que contiene la capacidad de resolver las más grandes inquietudes del hombre–, asume la responsabilidad de la Iglesia de ser servidora de la verdad –*la diaconía de la verdad*<sup>13</sup>, pues en esa tarea está en juego la salud moral y espiritual de la Iglesia misma<sup>14</sup> y la autenticidad de su misión.

En coherencia con su misión pastoral de defender y propagar la fe, ve necesario continuar la reflexión de la encíclica *Veritatis Splendor*, «centrando la atención sobre el tema de la *verdad* y de su *fundamento* en relación con la *fe*»<sup>15</sup>. En este sentido, se puede decir que la encíclica «es formalmente un texto de epistemología teológica, basado en el presupuesto de que la fe sea en su raíz una forma de asentimiento a la verdad, un “tomar por verdadero”. En otras palabras, la encíclica trata de la ciencia teológica –es decir, del estudio científico de la revelación cristiana–, reanudando una vez más el nunca suficientemente esclarecido discurso sobre el valor de la fe como conocimiento, discurso que incluye lógicamente el análisis de la relación intrínseca entre el conocimiento de la fe (incluido el estudio de la teología) y los conocimientos que lo preceden y lo hacen posible. (...) En otros términos: dada la especificidad epistemológica de la Encíclica, se pide al filósofo prestar atención *directamente* y *primariamente* al tema de la ciencia teológica: sólo indirectamente y secundariamente al tema de la

12. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», cit., p. 4.

13. «Entre los diversos servicios que la Iglesia ha de ofrecer a la humanidad, hay uno del cual es responsable de un modo muy particular: la diaconía de la verdad». *FR*, 2.

14. «Una apreciación completa de las enseñanzas propuestas en este extraordinariamente rico documento requiere muchas lecturas y mucha reflexión y discusión (...) Quizá la respuesta es que el principal interés del Papa es la salud moral y espiritual de la Iglesia misma». Cfr. Robert P. GEORGE, «The Renaissance of Faith and Reason», en <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Crisis/Jan2000/george.html>, consultado el 9.X.2000.

15. *FR*, 6.

filosofía del ser (la metafísica) como instrumento de la “fides quaerens intellectum”»<sup>16</sup>.

La fe es el motor y la fuente de este documento, que pretende constituirse en una luz de orientación para proteger la voluntad divina que busca la salvación universal del hombre: «Dios, nuestro Salvador... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad»<sup>17</sup>. A este propósito no sirve sin más cualquier esquema de un libro filosófico sobre la verdad, porque la encíclica escapa a cualquier intento de sistematización. Recordemos que su objetivo principal es animar a la búsqueda de la verdad, no definir qué sea la verdad y los problemas sistemáticos que a esta definición acompañan.

Este planteamiento ha sido incomprendido por algunos autores, que hubieran deseado un posicionamiento filosófico «profesional» desde el que la encíclica llevara adelante un diálogo con las corrientes de pensamiento a las que se sale al paso<sup>18</sup>. Esta pretensión no deja de ser en algunos

16. Antonio LIVI, «La nozione di senso comune nell’enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*», *Sensus communis*, n. 1, gennaio–marzo 2000, p. 24.

17. 1 Tim 2, 3–4.

18. En este sentido discurre un artículo de Athos Turchi, donde se subraya la insuficiencia de la encíclica por la carencia de una verdadera confrontación con las tesis del pensamiento contemporáneo. Le echa en cara una falta de consistencia por la inadecuada interpretación de los períodos filosóficos, por no llevar a cabo el diálogo que el mismo texto elogia en la actitud de S. Tomás de Aquino, ya que éste dialogó con la filosofía de su tiempo para captar la verdad que buscaban de forma diferente a la suya, y por emplear de base del enfoque antropológico una metafísica antigua, de corte tomista *ad litteram*, que no logra explicar el papel del hombre, de su subjetividad y de su libertad en su relación con la verdad. «Sin embargo, la *Fides et ratio*, aún definiendo el hombre como aquél que busca la verdad, en su relación con el pensamiento moderno, no indaga sobre el tipo de hombre o sobre el porqué busca la verdad de forma distinta al buen cristiano, limitándose simplemente a decir que esas teorías no son buenas». (...) «Así pues, la *Fides et ratio* resulta una buena reflexión, un estímulo para no abandonar la investigación filosófica, y una exhortación a una mayor integración entre filosofía y teología. Pero no se muestra como un documento capaz de dar un giro o de poner en crisis la razón moderna, en cuanto los temas tanto de la verdad como de la antropología no están profundizados y no están puestos en un nivel capaz de hacer brecha en la ciudad del pensamiento moderno» (Athos TURCHI, «La verità e l’uomo nella *Fides et ratio*», *Vivens Homo* XI [2000] 461).

En otro plano, hay quien ve en la encíclica la óptica filosófica de una débil fenomenología. Así John Webster apunta a que en las páginas de la *Fides et ratio* hay una ambivalencia entre la posición que sostiene que la filosofía es servidora de la Revelación cristiana, y, por otra parte, la posición que se refleja en fragmentos, «y más que fragmentos», de una modernidad que subraya la autonomía de la filosofía (cfr. John WEBSTER, «*Fides et ratio*, articles 64–79», *New Blackfriars*, 81 [2000] 68–76). Más adelante, en contestación a Thomas Weinandy, concreta su argumentación: «Pienso que en su explicación de la fe y de la razón y en su metafísica del sujeto humano cognoscente recomienda un estilo particular de filosofía» (...). «Necesitamos aprender a decir no... La alternativa en la *Fides et ratio* suena demasiado como una débil fenomenología para mi descanso, y el fracaso de decir no a eso ha dejado a la teología cristiana occidental con un problema real» (John WEBSTER, «A Reply to Tom Weinandy», *New Blackfriars*, 81 [2000] 236 y 237). Thomas

casos un modo de expresar su incomodidad por el cuestionamiento en profundidad que se hace en el texto pontificio de esas posiciones, que ellos sostienen de algún modo, pero que llevan a la razón –y a toda la vida de la persona– a una vía muerta.

Hay que tener en cuenta que el comentario del pensamiento filosófico y teológico contemporáneo no se puede expresar haciendo abstracción total de sus formulaciones, dado que éstas configuran de algún modo la forma de comunicarse y entenderse entre los contemporáneos. Pero esto no implica ni una posición determinada ni la recomendación de una filosofía concreta; por esto, las expresiones son especialmente medidas, para respetar la libertad y no encorsetar al pensamiento en autores concretos. Además, es manifiesto el interés del Papa en la *Fides et ratio* por alejarse de posiciones filosóficas concretas, evadiendo términos comprometidos en la discusión académica, y no pronunciándose en cuestiones abiertas, en las que la Iglesia no ve razón para participar, por no estar en juego los bienes por los que vela<sup>19</sup>.

Por eso, en esta investigación se ha elegido una exposición que podríamos llamar, con terminología de la propia encíclica, sapiencial. «Es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida»<sup>20</sup>. Me ha parecido que el desarrollo y explicitación de estas cuestiones es no sólo de interés para exponer la doctrina de la encíclica, sino también para destacar la importancia de seguir realizando estudios sobre sus páginas, dado el alcance y actualidad de lo que se plantea<sup>21</sup>.

Para terminar, sólo me queda agradecer a la Facultad Eclesiástica de Filosofía las facilidades que me ha ofrecido para llevar a cabo este trabajo. Muy particularmente quiero agradecer al Prof. Dr. D. Enrique Moros, sus consejos y orientaciones, así como al Prof. Dr. D. Mariano Artigas su interés para que este trabajo concluyera adecuadamente.

Weinandy indicaba que «la encíclica no posee un tono autoritario, aunque no se ajuste a los criterios de discusión que son habituales en ámbitos académicos» (Thomas WEINANDY, «*Fides et Ratio: A Response to John Webster*», *New Blackfriars*, 81 [2000] 226–7).

19. En este sentido, no responde a la verdad la afirmación de John F.X. Knasas sobre la encíclica, cuando señala que «su clara preferencia y recomendación es el descubrimiento del *actus essendi* en la escolástica tomista del siglo XX y su desarrollo en el tomismo existencial, que ha sido eclipsado por la discusión filosófica del final el siglo. De este modo *Fides et ratio* continua el revival tomista en el siglo XXI». John F.X. KNASAS, «*Fides et ratio* and the Twentieth Century Thomistic Revival», *New Blackfriars*, cit., pág. 407.

20. *FR*, 81.

21. De la trascendencia de sus páginas, son testimonio los diversos y abundantes comentarios que ha merecido la encíclica en los medios de comunicación y en las revistas especializadas de filosofía: cfr. Enrique R. MOROS, «*Fides et ratio: notas sobre su recepción*», *Scripta Theologica*, 31 (1999) 867-889.

# ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN .....	7
--------------------	---

## CAPÍTULO I

### LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON LA VERDAD

1. El lenguaje .....	38
2. La relación con las otras personas .....	42
3. La recepción de la tradición cultural .....	48
4. La creencia .....	53
5. La reflexión .....	60
6. La actividad crítica .....	62

## CAPÍTULO II

### LA BÚSQUEDA Y HALLAZGO DE LA VERDAD

1. La relación del hombre con la verdad .....	70
2. «El hombre es naturalmente filósofo» .....	74
3. El itinerario vital hacia la verdad .....	80
4. Apertura del hombre a la verdad .....	92
5. La búsqueda de la verdad de la existencia: la exigencia de sentido .....	103
6. La cuestión del «sentido» .....	112

## CAPÍTULO III

### SENTIDOS DEL TÉRMINO «VERDAD»

1. La construcción «verdad» más preposición .....	125
2. La «verdad sobre» el hombre .....	130
3. Verdad revelada y verdad filosófica: algunas cualidades .....	131
4. Sentidos de verdad en la metafísica clásica .....	140
5. La verdad como encuentro .....	147

CAPÍTULO IV  
DIMENSIONES DE LA VERDAD

1. La articulación de las verdades .....	156
2. Verdades de la vida diaria y de la investigación científica .....	168
2.1. El problema del cientificismo .....	179
2.2. Ciencia y filosofía .....	189
3. Verdades filosóficas .....	193
3.1. El surgir de la filosofía .....	193
3.2. La pérdida de sentido de la filosofía .....	197
3.3. La recuperación de la naturaleza sapiencial de la filosofía .....	209
3.4. La filosofía y el lenguaje .....	217
3.5. La capacidad metafísica .....	223
3.6. La apertura de la filosofía a la trascendencia .....	228
3.7. La filosofía y la fe en la historia .....	233
4. La filosofía y su papel en la integración de las verdades .....	241
4.1. La filosofía y la cultura .....	241
4.2. La filosofía y el diálogo entre la ciencia y la fe .....	251
4.3. La filosofía y el ser del hombre .....	255
5. Las verdades religiosas .....	259
5.1. La Revelación .....	266
5.2. La unidad de la verdad revelada y la verdad hallada racionalmente .	271
5.3. La creencia y su valor cognoscitivo .....	274
5.4. La fe y la filosofía .....	278
5.5. La teología y la fe .....	286
CONCLUSIONES .....	289
BIBLIOGRAFÍA .....	299
Bibliografía sobre la <i>Fides et ratio</i> .....	301
Otra bibliografía empleada .....	319

## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA *FIDES ET RATIO*

- ALARCÓN, Enrique, «Sobre el método de la metafísica», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 267-277.
- ALVIRA, Rafael, «La razón y la fe», *Nueva Revista*, 62 (1999) 115-121.
- ANGELINI, Giuseppe, «*Fides et ratio*. Il sapere della ragione e la sapienza», en *Teologia*, 24 (1999) 280-281.
- ARANA, Juan, «La defensa de la razón en la *Fides et ratio*», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 279-288.
- ARANDA, Antonio, «L'enciclica *Fides et ratio*: alcune chiavi teologiche», Conferencia pronunciada el 25.XI.1998, en la Pontificia Università de la Santa Croce (*pro manuscrito*).
- ARANGUREN, Javier; BOROBIA, Juan Jesús y LLUCH, Miguel (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999.
- ARANGUREN, Javier, «Gracia y vida lograda», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 395-404.
- ARTIGAS, Mariano, «El diálogo ciencia-fe en la encíclica *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 611-640.
- ASHLEY, Benedict, «The validity of metaphysics: the need for a solidly grounded», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 67-89.
- BALLESTEROS, Jesús, «Interpretación de la cultura actual en la Encíclica *Fides et ratio*», *Diálogos de Teología. Paternidad de Dios y salvación del hombre*, Fundación Mainel, Valencia 1998, pp. 74-76b.
- BALZER, Carmen «El hombre, buscador de la verdad y ser de creencias», en R. FERRARA y J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1999, pp. 38-47.

- BARRAJÓN, A.-P., «Sapiential Dimension of Philosophy. A Reading of *Fides et Ratio* from the Perspective of St. Bonaventure», *Alpha Omega*, 2 (1999) 363-375.
- BARRETT, Richard, «The Survival of Reason: Reflections on *Fides et Ratio*», *New Blackfriars*, 81 (2000) 366-373.
- BAUSOLA, Adriano, «El derecho de abrirse totalmente al Absoluto», *Nuntium*, edición en español, 0 (2000) 68-70.
- BERNSTEIN, Richard J., «Philosophers respond to Pope John Paul II's encyclical letter, *Fides et ratio*», <http://www1.-christianity.net/bc/1b4/9b4028.html>.
- BERTI, Enrico, «L'uomo é filosofo», *L'Osservatore Romano*, 24.X.98 (ed. esp. 6.XI.1998).
- BERTULETTI, Angelo, «*Fides et ratio*. L'intenzione enunciativa dell'Enciclica e il suo modello concettuale», *Teologia*, 24 (1999) 289-295.
- BLÁZQUEZ, Niceto, «Razonabilidad de la fe y uso de la razón», *Studium*, 2 (1999) 1-34.
- BORGHESI, Mario, «Cristianismo y filosofía entre modernidad y posmodernidad», *Communio. Revista Católica Internacional*, 21 (1999) 311-324.
- BOTTURI, Francesco, «Raison croyante et ontologie de la foi», *Nova et vetera*, 74 (1999) 7-17.
- BRAGUE, Rémi, «The angst of Reason», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 235-244.
- BRENT, James Robert, «Reconciliation of Faith and Reason: Part I», en <http://luxmundi.homestead.com/files/rfr1.htm>, consultado el 9.X.2000.
- BURRELL, David B., C.S.C., «Freedom and Creation in the Abrahamic Traditions», *International Philosophical Quarterly*, 40 (2000) 161-171.
- CAMPODONICO, Angelo, «Contemporary philosophy facing *Fides et Ratio*», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 167-180.
- CAÑIZARES LLOVERA, Antonio, «Introducción», *De las criaturas a su autor. Comentario y texto de la Encíclica «Fides et ratio» de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1999, pp. 7-29.
- CARROLL, William E., «The Scientific Revolution and Contemporary Discourse on Faith and Reason», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/carroll.htm>, consultado el 9.X.2000. También en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 195-216.
- CASALE, Umberto, «Per la filosofia e la teologia del terzo millennio. Una riflessione sull'enciclica *Fides et ratio*», *Archivio Teologico Torinese*, 5 (1999) 263-277.
- CERVANTES BLENGIO, Carlos, «Carta encíclica *Fe y Razón* o "Al rescate de la realidad perdida"», *Tópicos*, 19 (2000) 9-34.
- CHENIS, Carlo, «"Quid est veritas?". Valore della "ratio" nei processi veritativi», en M. MANTOVANI, S. THURUTHIYIL y M. TOSO (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, pp. 85-105.
- CLARK, Mary T., R.S.C.J., «Wisdom: Yesterday and Today», *International Philosophical Quarterly*, 40 (2000) 185-195.
- CLAVELL, Lluís, «I diversi stati della filosofia in rapporto alla fide», *L'Osservatore Romano*, 23-XII-1998. También en *Per la filosofia. Filosofia e insegnamento*, 16 (1999) 17-29.

- «El pensamiento de santo Tomás de Aquino en la Encíclica *Fides et ratio*», *Tópicos*, 19 (2000) 35-50.
- «Necesidad de la filosofía para la teología en la actualidad», en [http://www.arvo.net/Revista/2001\\_03/necesidad\\_de\\_la\\_filosofia\\_LC.htm](http://www.arvo.net/Revista/2001_03/necesidad_de_la_filosofia_LC.htm), consultado el 5.III.2001.
- CODA, Piero, «Sabiduría de la cruz, astucia de la razón», *Nuntium*, edición en español, 0 (2000) 71-79.
- COFFELE, Gianfranco, «*Fides et ratio* e la filosofia della religione contemporanea. L'empio di Maurice Blondel (1861-1949)», en MANTOVANI, M., THURUTHIYIL, S. y TOSO, M. (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, pp. 227-236.
- COLOMBO, Giuseppe, «Della *Aeterni Patris* (1879) alla *Fides et ratio* (1998)», *Teologia. Rivista della faoltà teologica dell'Italia Settentrionale*, 24 (1999) 251-272.
- COLOMBO, Paolo, «La recezione del percorso storico della filosofia nell'enciclica *Fides et ratio*», *Teologia*, 24 (1999) 304-319.
- CORONA, Nestor A., «El hombre es naturalmente filósofo», *Fe y razón. Comentarios a la Encíclica*, R. FERRARA y J. MÉNDEZ (eds), Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1999, pp. 100-104.
- COTTIER, Georges, «Les philosophes et la philosophie interpellés», *Nova et Vetera*, 73 (1998) 144-146.
- «La actualidad de la encíclica. Reflexiones sobre la carta encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*», *L'Osservatore Romano*, edición castellana, 30.X.1998, p. 12.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, «*Fides et ratio* en Averroes y Santo Tomás de Aquino», *Burgense*, 41 (2000) 9-31.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, Pablo, «El enigmático límite de la razón humana», *Comentario y texto de la Encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1999, pp. 205-208.
- DOUGHERTY, Jude P., «John Paul II, Defender of Faith and Resason», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/dougert.htm>, consultado el 9.X.2000. También en Timothy L. Smith (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 4-9.
- DULLES, Avery, «Reason, Philosophy, and the Grounding of Faith: A Reflection on *Fides et Ratio*», *International Philosophical Quarterly*, 40 (2000) 573-609.
- FELIOO, José Angel, «Dotar de sentido a la existencia humana. Apuntes sobre la *Fides et ratio*», *Auriensia*, 2 (1999) 191-223.
- FERRARA, R. y MÉNDEZ, J. (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1999.
- FERRARA, Ricardo, «Filosofía, Revelación, Sabiduría», FERRARA, R. y MÉNDEZ, J. (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1999, pp. 17-34.
- «La *Fides et ratio* y "la" filosofía», *Teología*, 73 (1999) 5-17.
- FISICHELLA, Rino, «Il contributo di *Fides et ratio* nell'attuale dibattito», *Miscellanea Franciscana*, 100 (2000) 3-14.
- «Introduzione», *Fides et ratio. I rapporti tra fede e ragione*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 9-43.

- FLAMARIQUE, Lourdes, «En defensa de la verdad. *Fides et ratio*», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIÁ y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 289-296.
- FLORES D'ARCAIS, Paolo, «Perché la Chiesa mi giudica immorale?», *La Repubblica*, 22-I-1999, p. 42.
- FORMENT, Eudaldo, «La fe en auxilio de la filosofía. La Encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II», *Verbo*, 369-370 (1998) 757-816.
- GARCÍA CUADRADO, José Ángel, «Claves Antropológicas de la *Fides et ratio*», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIÁ y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 297-310.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús, «La filosofía cristiana en la *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 641-662.  
— *Fe y razón*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1999.
- GARDINER, Ann, «Entrusting ourselves: *Fides et ratio* and Augustine's *De utilitate*», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 337-345.
- GARRIDO, Juan José, «*Fides et ratio*. Una nueva tarea para la filosofía», *Diálogos de Teología. Paternidad de Dios y salvación del hombre*, Fundación Mainel, Valencia 1998, p. 67-74.
- GARRIGUES, Jean-Miguel, «Autonomie spécifique et ouverture personnelle de la raison à la foi», *Nova et Vetera*, 73 (1998) 95-106.
- GEORGE, Robert P., «The Renaissance of Faith and Reason», en <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Crisis/Jan2000/george.html>, consultado el 9.X.2000.
- GHISALBERTI, Alessandro, «Ragione credente e filosofia nella *Fides et ratio*», *Rivista di storia della filosofia*, 3 (1999) 491-496.
- GONZÁLEZ, Ana Marta, «El hombre como buscador», *Anuario filosófico*, 32 (1999) 663-688.
- GRYGIEL, Stanislaw, «Investigando el misterioso texto del ser», *Nuntium*, edición en español, 0 (2000) 50-67.
- HEMMING, Laurence Paul, «Unreasonable Faith», *New Blackfriars*, 81 (2000) 389-398.
- HENRICI, Peter, S.J., «La verità e le verità», *L'Osservatore Romano*, 11.XII.98.  
— «La Chiesa e la filosofia. In ascolto della *Fides et Ratio*», *Gregorianum*, 80 (1999) 635-644.  
— «The One Who Went Unnamed: Maurice Blondel in the Encyclical *Fides et Ratio*», *Communio. International Catholic Review*, 26 (1999) 609-621.
- HITTINGER, John, «*Fides et ratio*: Exorcizing the Ghost of Descartes», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/hittinge.htm>, consultado el 9.X.2000. También en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 217-229.
- HOCKENBERRY, Jennifer, «*Fides et ratio* and the Graceful redemption of philosophy», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 258-265.

- HOYE, William J., «Truth and Truths: A Crucial Distinction in the Encyclical Letter *Fides et Ratio*», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 36-56.
- ILLANES, José Luis, «Los estados de la filosofía. (Comentario a *Fides et ratio*, nn. 75-77)», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 367-383.
- «Misión de la teología», *Diálogos de Teología. Paternidad de Dios y salvación del hombre*, Fundación Mainel, Valencia 1999, pp. 77-90.
- ITURRIOZ MAGAÑA, Luis Angel, «El pensamiento, en el núcleo de la vida de fe. (Comentario a la *Fides et ratio* en perspectiva filosófica)», *Seminarios. Sobre los ministerios de la Iglesia*, 45 (1999) 65-82.
- IZQUIERDO, César, «Creer y saber: la autoridad de la verdad», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 327-344.
- KAROL, Mirosław, «*Fides et ratio*, n. 1: ¿Cuál es el texto correcto?», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 689-696.
- KENNY, Anthony, «The Thomism of Pope John Paul II», en Anthony KENNY, *Essays on the Aristotelian Tradition*, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 119-126.
- KNASAS, John F.X., «*Fides et ratio* and the Twentieth Century Thomistic Revival», *New Blackfriars*, cit., pp. 400-408.
- LARGO DOMÍNGUEZ, Pablo, «La encíclica *Fides et ratio*. De la verdad y cuestiones afines», *Ciencia tomista*, 126 (1999) 227-258.
- LEPARGNEUR, Hubert, «Acerca da Encíclica *Fides et ratio*», *Revista eclesiástica brasileira*, 59 (1999) 42-63.
- LIVI, Antonio, «La nozione di senso comune nell'enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*», *Sensus communis*, 1 (2000) 24. También: «El Sentido Común en la encíclica *Fides et ratio*», *Tópicos*, 19 (2000) 123-130.
- LLANO, Alejandro, «Audacia de la razón y obediencia de la fe», *Nuestro Tiempo*, julio-agosto, 1999, pp. 106-121. También en *Tópicos*, 19 (2000) 131-152, y en *Humanitas* 14 (1999) 28-40.
- LOBATO, Abelardo, «El humanismo cristiano frente al tercer milenio», *Ética y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid y Editorial San Esteban, Salamanca 2000, pp. 635-645.
- LÓPEZ AMOZURRUTIA, Julián, «Densidad y tensión del fin», *Libro anual del ISEE*, I (2000) 19-46.
- LUNATI, Giancarlo, «Credenti e laici: strade parallele. A proposito dell'*Fides et ratio*: bisogna avvicinarsi e capirsi con le sfide e con i progetti», *La Repubblica*, 21-X-1998, p. 13.
- LLUCH BAIXAULI, Miguel, «La unidad de los saberes en la historia de la iglesia», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 47-70.
- MANTOVANI M., THURUTHIYIL, S. y TOSO M. (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999.

- MANTOVANI, Mauro, «Scienza e fede in dialogo. Un ambito privilegiato per il contributo specifico della filosofia», *Ricerche Teologiche*, 10 (1999) 371-389.
- MARABELLI, Costante, «Semantizzazione della ragione nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II», *Teologia*, 24 (1999) 320-333.
- MARGARITTI, Antonio, «Fenomeno e fondamento», *Teologia*, 24 (1999) 334-355.
- MARTÍNEZ SANTAMARTA, Ceferino, «La encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II y el pensador cristiano», *Naturaleza y Gracia*, 47 (2000) 573-609.
- McCOOL, Gerald A., S.J., «From Leo XIII to John Paul II: Continuity and Development», *International Philosophical Quarterly*, 40 (2000) 173-183.
- MCINERNEY, Ralph, «Implicit Philosophy», *Tópicos*, 19 (2000) 153-166.
- MELENDO, Tomás, *Para leer la «Fides et ratio»*, Rialp, Madrid 2000.
- MELINA, Livio, «The “Truth about the Good”: Practical Reason, Philosophical Ethics, and Moral Theology», *Communio*, 26 (1999) 640-661.
- «“Verità sul bene”. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale. Da *Veritatis Splendor* a *Fides et ratio*», *Anthropotes*, 15 (1999) 125-143.
- MIANO, Franco, «Elementi della postmodernità», *Presenza Pastorale*, 69 (1999) 25-29.
- MOLINARO, Aniceto, «La metafísica e la fede», en M. MANTOVANI, S. THURUTHIYIL y M. TOSO (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, pp. 107-118.
- MORÁN, Jorge R., «El “racionalismo” de la Encíclica *Fides et ratio*», *Tópicos*, 19 (2000) 167-192.
- MOREROD, Charles, «Foi et raison dans la connaissance que nous avons de Dieu», *Nova et Vetera*, 73 (1998) 113-138.
- MOROS, Enrique R. «*Fides et ratio*: notas sobre su recepción», *Scripta Theologica*, 31 (1999) 867-889.
- «La filosofía analítica y la *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 697-724.
- MURILLO, José Ignacio, «¿Son realmente autónomas las ciencias?», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIÁ y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 473-480.
- NUBIOLA, Jaime y ARAGÜÉS, Itziar, «La verdad en el lenguaje», *Anuario filosófico*, 32 (1999) 725-742.
- PASCUAL, Fernando, «De la fe humana a la fe cristiana. Reflexiones en torno a la *Fides et ratio*, 31-33», *Ecclesia. Revista de cultura católica*, 13 (1999) 157-158.
- OCAMPO, Manuel, «Fe y razón», *Espíritu*, 49 (2000) 25-37.
- ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando, «Fe y Razón. Historia de un reencuentro anunciado», *Epimeleia. Revista de Estudios sobre la Tradición*, 8 (2001) 167-201.
- ORTEGA, Fernando, «Búsqueda de la verdad y búsqueda de la fe (FR 24-35)», en R. FERRARA y J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1999, pp. 48-51.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, Carlos, «¿Crisis de sentido o *sensus fidei*? El dilema de la encíclica *Fides et ratio* ante el posmodernismo filosófico», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 769-796.
- OTADUY, Javier, «*Fides et ratio*. Una encíclica, un Simposio, una pregunta», *Ius Canonicum*, 40 (2000) 271-287.

- PALACIOS, Juan Miguel, «¿Puede la filosofía ser cristiana?», *Communio. Revista Católica Internacional*, 21 (1999) 286-298.
- PARODI, Massimo, «La non-storia del pensiero medievale nell'enciclica *Fides et ratio*», *Rivista di storia della filosofia*, 2 (1999) 320-327.
- PIÉ-NINOT, Salvador, «La Encíclica *Fides et ratio* y la Teología Fundamental: hacia una propuesta», *Gregorianum*, 80 (1999) 645-676.
- «Comentari Teològic a l'Enciclica *Fides et ratio* a les Facultats de Filosofia i de Teologia de Catalunya», *Anuari 1998. Catedra Ramon Llull Blanquerna*, Barcelona 1999, pp. 331-352.
- PINCKAERS, Servais Th., «The place of philosophy in moral theology», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 10-20.
- POFFET, Jean-Michel, «Foi et raison face à la création et à la croix», *Nova et Vetera*, 73 (1998) 107-112.
- POSSENTI, Vittorio, «Fe y Razón», *Humanitas*, 14 (1999) 50-59.
- «The problem of Nihilism in *Fides et ratio*», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/possenti.htm>, consultado el 9.X.2000. También en Timothy L. Smith (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 181-194.
- «Pensamiento moderno y nihilismo en la *Fides et ratio*», en ARANGUREN, Javier; BOBROIA, Juan Jesús y LLUCH, Miguel (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 181-200.
- *Filosofia e Rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Città Nuova, Roma 1999.
- POTTIER, Bernard, S.J., «Foi et Raison dans le débat philosophique», *Nouvelle Revue Théologique*, 122 (2000) 386-399.
- POUIVET, Roger, «Faith, Reason, and Logic», <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/possenti.htm>, consultado el 9.X.2000. También en Timothy L. Smith (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 277-282.
- PRADES LÓPEZ, Javier M<sup>a</sup>, «Búsqueda del sentido de la vida y fe en Jesucristo, según la encíclica *Fides et ratio*», *De las criaturas a su autor. Comentario y texto de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1999, pp. 173-202. También en inglés en *Communio. International Catholic Review*, 26 (1999) 622-639.
- RATZINGER, Joseph, «Il Magisterio dei Padri nell'Enciclica *Fides et ratio*», *L'Osservatore Romano*, 13-XI-1998, p. 4.
- «Fe, verdad y cultura», en *Alfa y Omega*, Madrid 17.II.2000, pp. 3-18.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Angel, «Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica *Fides et ratio*», *Acta Philosophica*, 9 (2000) 33-57.
- ROTA SCALABRINI, Patrizio, «*Fides et ratio*. Riconsiderazione alla luce dei testi biblici del rapporto tra fede e ragione», *Teologia*, 24 (1999) 296-303.
- SACCHI, Mario Enrique, «The exaltation of metaphysics in John Paul II's *Fides et ratio*», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 57-66.
- SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo, «Per una istanza metafisica aperta alla fede», *L'Osservatore Romano*, 16-XII-1998.
- SANNA, Ignazio, «I fondamenti antropologici della *Fides et ratio*», *Presenza Pastorale*, 69 (1999) 1-16.

- SANZ SANTACRUZ, Víctor, «La cuestión del sentido, lugar de encuentro de la fe y de la razón», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 241-257.
- SAVATER, Fernando, «La razón según Wojtyła», *El País*, 15-XI-1998, pp. 13-14.
- SCHEFFCZYK, Leo, «Theologische Plädoyer für die Vernunft. Zur Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II», *Forum Katolische Theologie*, 15 (1999) 48-59.
- SCOLA, Angelo, «Libertad humana y verdad a partir de la Encíclica *Fides et ratio*», *Humanitas*, 14 (1999) 4-19. También en *Communio. International Catholic Review*, 26 (1999) 486-509.
- SELMAN, Francis J., «The Recovery of Metaphysics», *New Blackfriars*, 81 (2000) 377-388.
- SELLÉS, Juan Fernando, «Fe y persona», *Anuario filosófico*, 32 (1999) 797-840.
- SESÉ, Javier, «Fe, razón y santidad. Un caso emblemático: Santa Edith Stein», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 91-100.
- SEVERINO, Emanuele, «Religioni e ideologie. La fine annunciata del cristianesimo. Il cattolicesimo è creduto vincente nel momento in cui la sua vita è conclusa», *Il Corriere della Sera*, 21-II-1999.
- SHERWIN, Michel, O.P., «The third millennium and the philosophical life: Or. "Cel-sus, don't despair"», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 245-257.
- SNYDER, Steven C., «*Consolatio Philosophiae*: Philosophy Consoling and Consoled», <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/snyder.htm>, consultado el 9.X.2000. También en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, pp. 266-276.
- SPAEMANN, Robert, «Il circolo ermeneutico», *L'Osservatore Romano*, 13-I-1999.
- SPIAZZI, Raimondo, «L'enciclica *Fides et ratio*. Il ruolo di San Tommaso nella evangelizzazione e nel pensiero cristiano», *Sacra Doctrina*, 44 (1999) 146-160.
- STYCZEN, Tadeusz, «Riflessioni sull'Enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*. Un filosofo cristiano legge la *Fides et ratio*», *L'Osservatore Romano*, 9.I.1999.
- TEJERINA, Gonzalo, «La razón de la fe en el conflicto de las racionalidades. Reflexiones a propósito de la *Fides et ratio*», *Religión y Cultura*, 45 (1999) 473-494.
- TETTAMANZI, Dionigi, «Presentazione», *Fides et ratio. I rapporti tra fede e ragione*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 5-8.
- TORTI, Giuseppe, «La diaconia della verità», *Rivista Teologica di Lugano*, 1 (2000) 136-137.
- TOSO, Mario, «La fede se non è pensata è nulla», M. MANTOVANI, S. THURUTHIYIL y M. TOSO (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, pp. 119-130.
- TROISFONTAINES, Claude, «*Foi et Raison*. Une vision personnaliste de la Révélation», *Nouvelle Revue Théologique*, 122 (2000) 369-385.
- TURCHI, Athos, «La verità e l'uomo nella *Fides et ratio*», *Vivens Homo*, 11 (2000) 459-480.

- VALDÉS LÓPEZ, Luis Fernando, «La filosofía de la inmanencia en *Fides et Ratio*, 59: una alusión a Maurice Blondel», *Tópicos*, 19 (2000) 211-231.
- VALVERDE, Carlos, «El inevitable retorno de la metafísica», *De las criaturas a su autor. Comentario y texto de la Encíclica "Fides et ratio" de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1999, pp. 145-172.
- VANHOYE, Albert, «Il discorso nell'Areopago e l'universalità della verità», *L'Osservatore Romano*, 21-X-1998. También «El discurso en el areópago y la universalidad de la verdad», *Ecclesia*, 13 (1999) 139-148.
- VATTIMO, Gianni, «Per la fede la ragione è debole», *La Stampa*, 17-X-1998, p. 26.
- VIAL LARRAIN, Juan de Dios, «Fe y Filosofía», *Humanitas*, 14 (1999) 41-49.
- VIOLA, Francesco, «L'uomo come esploratore della verità», *L'Osservatore Romano*, 12.XII.98.
- VITIELLO, Vincenzo, «"E voi chi dite che io sia?". Riflessioni inattuali sulla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II», *Asprenas*, 46 (1999) 29-58.
- WEBSTER, John, «*Fides et ratio*, articles 64-79», *New Blackfriars*, 81 (2000) 68-76.  
— «A Reply to Tom Weinandy», *New Blackfriars*, 81 (2000) 236-237.
- WEINANDY, Thomas, «*Fides et Ratio*: A Response to John Webster», *New Blackfriars*, 81 (2000) 225-235.
- WOLTERSTORFF Nicholas, «Philosophers respond to Pope John Paul II's encyclical letter, *Fides et ratio*», <http://www1.christianity.net/bc/1b4/9b4028.html>.
- ZYCINSKI, Józef, «Dimorare all'ombra della sapienza», *L'Osservatore Romano*, 30.XII.98.

## OTRA BIBLIOGRAFÍA EMPLEADA

- AGAZZI, Evandro, «Verité partielle ou approximation à la verité?», en AA.VV., *La nature de la verité scientifique*, Ciaco, Louvain-la-Neuve 1986.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, BAC, Madrid 1968.  
— *De vera religione* (PL 34, 154).  
— *De predestinatione sanctorum*, 2, 5.  
— *De fide, spe et caritate*, 7.
- ALARCÓN, Enrique, «El debate sobre la verdad», Paloma PÉREZ-ILZARBE y Raquel LÁZARO (eds.), *Verdad, bien y belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2000, pp. 42-44.
- ALVIRA, Rafael, *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona 1988.  
— *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid 1998.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. trilingue por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1998.
- ARTIGAS, Mariano, *Filosofía de la ciencia experimental*, Eunsa, Pamplona 1989.  
— *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1995.  
— *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona 1999.
- BALIBREA, Miguel Angel, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2000.
- BALTHASAR, Hans Urs VON, *Gloria*, vol. I, *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971.  
— *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1995.

- BLONDEL, Maurice, *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996.
- BOTTURI, Francesco, «Dal nichilismo all'ateismo», *Cultura & libri*, 48-49 (1989) 45.
- BUTTIGLIONE, Roco, «Robert Spaemann, una guía para los perplejos», *Humanitas*, 11 (1998) 406-410.
- BRIDGMAN, P.W., *Reflections of a Physicist*, Philosophical Library, New York, 1955.
- BRUCKNER, Pascal, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets, Barcelona 2001.
- BUZZATI, Dino, *Los siete mensajeros y otros relatos*, Alianza, Madrid 1996.
- CONCILIO VATICANO I, Constitución Dogmática *Dei Filius*.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual.
- CONESA, FRANCISCO y NUBIOLA, Jaime, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999.
- CONESA, FRANCISCO, «El problema de la verdad de las religiones», en <http://www.almudi.org/app/asp/noticias/novedad2.asp?n=43>, consultado el 9.V.2001. También en *Diálogos de Teología*, 1 (1999) 123-142.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona 1974.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael, *La verdad, un consenso posible*, Rialp, Madrid 2001.
- COTTIER, Georges, «Itinéraire vers la foi: la *preparatio evangelica* et les *paecambula fidei*», *Nova et vetera*, 74 (1999) 51-59.
- ECHEVARRÍA, Mons. Javier, *Discursos pronunciados en la investidura del Grado de Doctor «Honoris Causa»*, Universidad de Navarra, 1998.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1979.
- FISICHELLA, Rino, «*Oportet philosophari in teologia* (I y II), Delineazione di un sentiero per una valutazione del rapporto tra teologia e filosofía», *Gregorianum*, 76 (1995) pp. 221-262 y 503-534.
- FLECHA ANDRÉS, José-Román, «La verdad como praxis», *Salmanticensis*, 47 (2000) 5-34.
- FRANKL, Victor E., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1981.  
— *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona 1988.
- GADAMER, Hans G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.
- GARCÍA CUADRADO, José Ángel, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, Eunsa, Pamplona 2001.
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México 1975.
- GILKEY, Langdon, *Nature, Reality and the Sacred. The Nexus of Science and Religion*, Fortress Press, Minneapolis (Minnesota) 1993.
- GILSON, Etienne, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960.  
— *El amor a la sabiduría*, Ayse, Caracas 1974.
- GUARDINI, Romano, *Las etapas de la vida*, Palabra, Madrid 1997.  
— *El fin de la modernidad; quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid 1996.
- HAACK, Susan, «Dos falibilistas en busca de la verdad», *Anuario Filosófico*, 34 (2001) 13-38.
- HARTMANN, Nikolai, *Teleologisches Denken*, W. De Gruyter, Berlin 1966.
- INCIARTE, Fernando, *El Reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974.

- JUAN PABLO II, Discurso ante la UNESCO, 2 de junio de 1980, n. 11, *L'Osservatore Romano*, 15 de junio 1980. También en AAS 72 (1980) 735-752.
- Encíclica *Redemptor hominis*, AAS 71 (1979) 257-324.
  - Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, AAS 74 (1982) 81-91.
  - *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994.
  - Carta apostólica *Salvifici doloris*, AAS 76 (1984) 201-250.
  - «El hombre frente a la verdad», *L'Osservatore Romano*, Edición semanal, 21.XII.1986, p. 22.
  - Encíclica *Veritatis Splendor*, AAS 85 (1993) 1134-1228.
  - Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*.
- KASPER, Walter, *Teología e Iglesia*, vol. I, Herder, Barcelona 1989.
- KIERKEGAARD, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, Princeton 1974.
- LAWRENCE, Fred, «Athens and Jerusalem: The Contemporary Problematic of Faith and Reason», *Gregorianum*, 80 (1999) 223-244.
- LAUTH, Reinhart, *Concepto, fundamento y justificación de la filosofía*, Rialp, Madrid 1975.
- LEWIS, Clive S., *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid 1990.
- LLANO, Alejandro, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid 1988.
- *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona 1994.
  - *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1997.
  - *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona 1999.
  - *El valor de la verdad como perfección del hombre (pro manuscripto)*, Curso de perfeccionamiento del profesorado, Universidad de Navarra, Pamplona 24.VIII.1999.
- LOBATO, Abelardo, «Tomás de Aquino, modelo de quienes buscan la verdad», *Il Dibattito contemporaneo sulla verità*. Sessione Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, 22.VI.2001 (pro manuscripto).
- LUKASIEWICZ, Jan, *En defensa de la logística*. Ed. del Orto, Madrid 1988.
- MACHADO, José, «Naturaleza y cultura. *El instinto del lenguaje* de S. Pinker», en *Excerpta e dissertationibus in philosophia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, vol. X. pp. 261-327.
- MARCO, Miguel Angel, *Fundamentos de Antropología* (pro manuscripto), Universidad de Navarra, 2000.
- MARINA, José Antonio, *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, Barcelona 1997.
- MARINOFF, Lou, *Más Platón y menos Prozac*, Ediciones BSA, Madrid 2001.
- MELENDO, Tomás, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1997.
- METZ, Thaddeus, «The concept of a Meaningfull Life», *American Philosophical Quarterly*, 38 (2001) 137-153.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid 1978.
- *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 1984.
- NOZICK, Robert, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1981.
- NUBIOLA, Jaime, «Perspectivas actuales en la filosofía de lo mental», *Espíritu*, 49 (2000) 13-24.
- PANGALLO, Mario, «La verità come "adaequatio rei et intellectus" in Tommaso d'Aquino», *Sensus communis*, 1 (2000) 502.

- PASCAL, Blas, *Pensamientos*, Cátedra, Madrid 1998.
- PÉREZ-ILZARBE, Paloma y LÁZARO, Raquel (eds.), *Verdad, bien y belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2000.
- PIEPER, Josef, *The Silence of Saint Thomas*, Henry Regnery, Chicago 1965.
- *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona 1973.
- *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974.
- «El misterio y la filosofía», en [http://www.arvo.net/Filosof/Pieper\\_Fil\\_mist.htm](http://www.arvo.net/Filosof/Pieper_Fil_mist.htm), consultado el 11.V.2001.
- PLATÓN, *El Banquete*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1979.
- *Teeteto*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1979.
- POLKINGHORNE, John C., *One Worl*, SPCK, London; Princeton University Press, Princeton 1987.
- POLO, Leonardo, *Curso de teoría del conocimiento II*, Eunsa, Pamplona 1983.
- «La coexistencia del hombre», en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Tomo I, 1991, p. 33.
- *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995.
- «La verdad como inspiración», en Leonardo POLO, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 197-206.
- *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 1999.
- *Antropología Trascendental*, Eunsa, Pamplona 1999.
- POPPER, Karl R., «Mi concepción de la filosofía», en Karl R. POPPER, *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona 1994, pp. 223-240.
- *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona 1994.
- POTTERIE, Ignace DE LA, «La moral joánica: una moral de la verdad», *Vida y Espiritualidad*, 32 (1995) 15-32.
- RATZINGER, Joseph, *Servidor de vuestra alegría*, Herder, Barcelona 1989.
- *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid 1995.
- «¿Verdad del cristianismo?», *Istor. Revista de Historia Universal*, 1 (2000) 23-25.
- *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, [http://www.arvo.net/FilDios/EIDios-delafeyelDiosdelosfilosofos\\_JR.htm](http://www.arvo.net/FilDios/EIDios-delafeyelDiosdelosfilosofos_JR.htm), consultado el 8/08/2001.
- RESCHER, Nicholas, *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*, Paidós, Barcelona 1999.
- RHONHEIMER, Martin, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000.
- RODRÍGUEZ MOLINERO, José Luis, «Excentricidad humana y religión», *La ciudad de Dios*, 214 (2001) 121-144.
- RORTY, Richard, *El giro lingüístico: dificultades metafilosóficas de las filosofías lingüísticas*, Paidós, Barcelona 1990.
- SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo, «Scienza e Verità», *Il dibattito conetporaneo sulla verità*. II Sessione Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, 22.VI.2001.
- SESTA, Luciano, «La non-verità del cristianesimo secondo Paolo Flores d'Arcais», *Sensus communis*, 1 (2000) 557-568.
- SOLZHENITSYN, Alexander, «Discurso entregado para la Academia Sueca con motivo del Premio Nobel de Literatura en 1970», <http://nobel.se/literature.laureates/1970/solzhenitsyn-lecture.html>, consultado el 8/7/2001.
- SPAEMANN, Robert, *Ética. Cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 1998.

- 
- *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»* (trad. José Luis del Barco), Eunsa, Pamplona 2000.
- THERESIA A MATRE DEI, *Edith Stein. En busca de Dios*, Verbo Divino, Estella 1987.
- THIBON, Gustave, *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid 1977.
- TOMÁS DE AQUINO, *La verdad*, Ed. de Jesús García López, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1996.
- *Summa Theologiae*, vols. IV-XII, Leonina, Roma 1905-1988.
- *Summa Contra Gentiles*, vols. XIII-XV, Leonina, Roma 1918, 1926, 1930.
- *In I Sententiarum*, Parma, vol. IV, 1856; vol. VII, 1858.
- *In II Sententiarum*, Parma, vol. IV, 1856; vol. VII, 1858.
- *In IV Sententiarum*, Parma, vol. IV, 1856; vol. VII, 1858.
- YEPES, Ricardo y ARANGUREN, Javier, *Fundamentos de Antropología. Un ideal de excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 1998.
- WEIGEL, George, *Testigo de esperanza. Biografía de Juan Pablo II*, Plaza y Janés, Barcelona 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 1988.
- WOJTYLA, Karol, *Signo de contradicción*, BAC, Madrid 1979.
- ZUBIRI, Xavier, *El problema teológico del hombre*, Alianza, Madrid 1997.



## DIMENSIONES DE LA VERDAD

En los capítulos anteriores se ha mostrado la tendencia natural del conocimiento hacia la verdad y la ordenación de las demás instancias del hombre hacia el conocimiento. También se ha señalado que la exigencia de sentido manifiesta la apertura a la trascendencia y a la verdad, que caracteriza su ser. Se observa, en definitiva, que la orientación, la relación y el encuentro con la verdad es real.

Es preciso tratar ahora sobre la integración y armonización de las verdades en el conocimiento y en la vida del hombre. Este será el objetivo del último capítulo del presente trabajo<sup>1</sup>. Servirá como hilo conductor para su desarrollo la clasificación de las verdades que realiza el Santo Padre en el n. 30 de la *Fides et ratio*<sup>2</sup>.

1. Parece interesante transcribir las observaciones de Jorge R. Morán: «En la Encíclica, Juan Pablo II llega a afirmar que la Biblia, aparte de sus datos históricos y de sus verdades reveladas, contiene una aportación a la teoría del conocimiento (*Fides et Ratio*, 16 —en adelante se citará como *FR seguido del número del párrafo*—). Aunque se trate de un documento del Magisterio de la Iglesia, que, en consecuencia, no puede pretender ser un tratado sistemático de epistemología, no por ello deja de tener propuestas que son válidas para cualquier filósofo y filosofía. No se trata sólo de evitar la cosificación de la verdad, sino que hay que distinguir la pluralidad de sentidos que tiene. Por eso distingue al menos tres niveles en las “diversas formas” que presenta la verdad... Esta propuesta de niveles da pie en el documento a hacer dos breves pero importantes *excursus*. Con relación a las verdades filosóficas y religiosas, el hombre, por una parte, no se contenta con enunciaciones abstractas: busca en ella, además de la verdad, el compromiso existencial en las personas concretas: es decir, las verdades encarnadas (*FR*, 32); y, por otro, el proceso subjetivo que todo hombre lleva a cabo a lo largo de su vida, que le lleva a pasar de las verdades sólo creídas a las verdades conocidas como tales después de haberlas sometido a una crítica personal (*FR*, 31)». «El “racionalismo” de la Encíclica *Fides et ratio*», *Tópicos*, 19 (2000) 187-189.

2. «En este momento puede ser útil hacer una rápida referencia a estas diversas formas de verdad. Las más numerosas son las que se apoyan sobre evidencias inmediatas o confirmadas experimentalmente. Este es el orden de verdad propio de la vida diaria y de la investigación científica. En otro nivel se encuentran las verdades de carácter filosófico, a las que el hombre llega mediante la capacidad especulativa de su intelecto. En fin

Como se ha dicho, cualquier persona a lo largo de sus días no conoce la verdad sin más, sino verdades parciales, aspectuales, que deben irse articulando y contrastando racionalmente poco a poco<sup>3</sup>. Todas y cada una —por el hecho de ser verdad— tienen validez universal, e impulsan a una mayor profundización en busca de una verdad ulterior de mayor calado<sup>4</sup>. Puesto que no todas tienen la misma trascendencia y valor, ni se sitúan en el mismo plano<sup>5</sup> no se acumulan sin orden ni concierto en el propio entendimiento, sino que guardan entre sí una relación armoniosa, de modo que unas dan razón de otras, y forman entre sí un todo que da solidez e impulso a toda la persona en su conocer y obrar.

están las verdades religiosas, que en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía. Estas están contenidas en las respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas.

En cuanto a las verdades filosóficas, hay que precisar que no se limitan a las meras doctrinas, algunas veces efímeras, de los filósofos de profesión. Cada hombre, como ya he dicho, es, en cierto modo, filósofo y posee concepciones filosóficas propias con las cuales orienta su vida. De un modo u otro, se forma una visión global y una respuesta sobre el sentido de la propia existencia. Con esta luz interpreta sus vicisitudes personales y regula su comportamiento. Es aquí donde debería plantearse la pregunta sobre la relación entre las verdades filosófico-religiosas y la verdad revelada en Jesucristo». *FR*, 30.

Peter Henrici observa que en este párrafo el Papa tiene en cuenta el pensamiento de Spinoza, a la vez que se separa de él. «La encíclica se esfuerza ahora por hacer un inventario más sistemático que, de alguna forma, recuerda los tres grados de conocimiento de Espinoza (Ética, Prop. XL. Scholion II). Las verdades del primer grupo, “las más numerosas”, se fundan en “evidencias inmediatas” o son “confirmadas experimentalmente”. “Este es el orden de verdades propio de la vida diaria y de la investigación científica”. Las del segundo grupo, más elevadas, son “verdades de carácter filosófico, a las que el hombre llega mediante la capacidad especulativa de su intelecto”. Ahora bien, mientras estos dos tipos de verdades corresponden, de alguna manera, a la “experiencia vaga” y al “raciocinio deductivo” de Espinoza, en el tercer grado de verdades, el grado supremo, la encíclica se aparta diametralmente del filósofo racionalista». «La verità e la verità». *L'Osservatore Romano*, 11.XII.98.

3. El trasfondo de esta realidad se encuentra en lo que ha subrayado la filosofía realista: «esta es precisamente la actitud básica de Tomás de Aquino que da razón de la permanente actualidad de su pensamiento: como la realidad es multilateral, como tiene una ilimitada multiplicidad de aspectos, la verdad no puede ser agotada por ningún conocimiento humano, sino que queda siempre abierta a nuevas formulaciones (Joseph PIEPER, *The Silence of Saint Thomas*, Henry Regnery, Chicago 1965, p. 103)». Francisco CONESA y Jaime NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, p. 157. En este sentido, señala García Cuadrado, «el camino de acceso a la verdad no es único; al contrario ésta es susceptible de ser alcanzada por diversas vías (...) que no son excluyentes entre sí; es más se reclaman mutuamente y de hecho se dan unidos en la realidad personal, que es unitaria». José Ángel GARCÍA CUADRADO, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 71 y 73.

4. «De por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre». *FR*, 27.

5. «No toda verdad alcanzada posee el mismo valor. Del conjunto de los resultados logrados, sin embargo, se confirma la capacidad que el ser humano tiene de llegar, en línea de máxima, a la verdad». *FR*, 29.

Este hecho resulta posible gracias a la capacidad racional de ordenar y armonizar los distintos hallazgos cognoscitivos, y también por el carácter inteligible de las verdades, que las hacen susceptibles de ordenación inteligible. La razón busca una perspectiva que permita clasificarlas y ordenarlas, y así dar unidad a la variedad de verdades que va encontrando en su labor de conocimiento. De este modo, el entendimiento se desarrolla como instancia de conocimiento, pues es capaz de ampliar las interrelaciones entre lo conocido, lo cual le lleva a nuevos conocimientos.

### 1. LA ARTICULACIÓN DE LAS VERDADES

La perspectiva con que se lleva a cabo esta articulación siempre es singular, pues depende de los supuestos específicos desde los que se realice. Así, las ordenaciones pueden resultar de muy diverso tipo en función del criterio clasificador, como también será distinto su alcance, ya que no todas poseen la misma universalidad.

Los intentos de clasificación de la verdad han sido abundantes en la historia del pensamiento, como se aprecia en cualquier resumen de ese empeño agrupador que puede encontrarse en los diccionarios especializados de filosofía<sup>6</sup>.

6. Tanto por su carácter ilustrativo, como por mostrar la originalidad de la propuesta de la *FR*, recojo la recopilación de las clasificaciones de la verdad que refiere Ferrater-Mora: «Una de las presentaciones es la ya clásica de la verdad lógica (no contradicción), verdad epistemológica (adecuación del entendimiento y de la realidad) y verdad ontológica (realidad como algo distinto a la apariencia). Otra es la que distingue entre verdad semántica y verdad filosófica. Otra es la propuesta por Russell cuando distingue entre cuatro conceptos de verdad: teoría que sustituye “verdad” por “aserto garantizado” (Dewey); teoría que sustituye “verdad” por “probabilidad” (Reichenbach); teoría que entiende “verdad” como coherencia (idealistas y, con distintos supuestos, algunos lógicos); teoría que entiende “verdad” como “adecuación” (con la realidad). Otra es la indicada por Félix Kaufmann cuando distingue entre tres conceptos de verdad: verdad como propiedad temporal de las proposiciones (verdad lógica aplicable a proposiciones analíticas); verdad garantizada por la asertabilidad (proceso de “validación”) de proposiciones sintéticas; verdad como ideal de última y completa coherencia en una experiencia total (verdad como principio regulativo). Otra es la que se limita a distinguir entre dos tipos de verdad: verdad fáctica y verdad lógica. Otra es la que clasifica las principales teorías de la verdad bajo expresiones como “teoría de la verdad como correspondencia (o adecuación)”, “teoría de la verdad como coherencia”, “teoría pragmatista de la verdad”, “teoría existencial de la verdad”, “teoría ejecutiva de la verdad”. A estas expresiones deberían agregarse las de “teoría relativista de la verdad” y “teoría historicista de la verdad”, que no suelen exponerse en la literatura filosófica sobre la noción de la verdad, pero que han sido sumamente importantes e influyentes. Cabe distinguir entre teoría relativista (no hay verdades absolutas) y teoría historicista (las verdades están en la historia, es decir toda verdad es relativa al tiempo o época en que es formulada), pero ambas tienen en común el suponer, según la consagrada fórmula, que *veritas filia temporis*, que la “verdad es hija del tiempo”. José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, Madrid 1979, p. 3406.

El Santo Padre, tras hablar de la verdad y las verdades, de sus cualidades y también de su búsqueda, propone una ordenación de las verdades. Resulta interesante detenerse en la perspectiva clasificadora, pues aporta una visión cargada de sentido. Aquí se encuentra un aspecto original, pues su clave ordenadora parece situarse en la experiencia ordinaria del hombre maduro —esto es, en su vida ordinaria y corriente—, ya que las coordenadas espacio temporales en las que se desarrolla la existencia aparecen al autor de la encíclica como fuente originaria de sentido<sup>7</sup>. Antes de comentar la clasificación propuesta, conviene aclarar brevemente tanto lo que se entiende por «experiencia» como por «vida ordinaria o corriente».

El concepto de «experiencia» que utiliza Juan Pablo II abarca un campo bastante amplio. Recoge lo que es objeto de los sentidos y de la percepción; también adopta una acepción más cercana a *vivencia* que a experiencia sensible<sup>8</sup>. La vivencia, lo vivido y experimentado en cuanto verdadero y real, goza de una gran fuerza vital, especialmente para el propio conocimiento y la conducta personal. Esta terminología no precisa metafísicamente, pero sí antropológicamente, asume las instancias sensibles de la persona, sin quedarse en el plano de los sentimientos ni en la experiencia práctica.

La experiencia podría considerarse entonces como el resultado de la reflexión de las propias vivencias en la unidad de la persona, en el ámbito donde quedan integrados sus diferentes planos. Su uso está vinculado al de «experimentación» en el sentido que se utiliza este término cuando se dice que el hombre experimenta la nostalgia<sup>9</sup> o tiene la experiencia del sufrimiento<sup>10</sup>, y también cuando se indica que puede experimentar la realidad, incluso realidades espirituales y religiosas. Ahora bien, el concepto de experiencia no puede abarcarlo todo: se da por sentado que somos capaces de advertir lo que está más allá de la experiencia, e incluso podemos hablar de ello<sup>11</sup>.

Todo esto nos lleva a ver que la experiencia a la que el Papa se refiere es la que se da en primer lugar en la vida ordinaria. Se trata de un te-

7. El valor de lo ordinario, de lo cotidiano, va adquiriendo en la antropología filosófica un valor cada vez mayor. «El ser humano no puede vivir fuera de la cotidianidad; le es constitutivamente imposible dejar de referirse a una cierta casa y a esa medida de su existir temporal que es la costumbre [...] La cotidianidad es un radical humano, y no se puede quitar [...]. Es el lenguaje básico para el entendimiento de un grupo humano». Rafael ALVIRA, *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid 1998, pp. 202-204.

8. Apuntan en esta dirección, expresiones como, por ejemplo, «la experiencia del límite», «la experiencia del sufrimiento», también, «la experiencia humana». Cfr. *FR*, 17, 26, 31, 67, etc.

9. Cfr. *FR*, 33.

10. Cfr. *FR*, 26.

11. La *Fides et ratio* reconoce «la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana». *FR*, 67.

ritorio relevante, con una especial carga antropológica y filosófica. La vida diaria, lo cotidiano, lo ordinario y habitual, se presenta como un terreno fértil donde se da la verdad y dónde el hombre se relaciona con ella, lo cual le otorga la fuerza originaria de sentido. Es un ámbito en el que se integran desde las tareas más intelectuales hasta las más prácticas y técnicas: afecta, por tanto, a la razón y a todas las instancias del hombre. Lo que el hombre realiza cotidianamente, tanto en su dimensión exterior como en su mundo interior, queda asumido en su vida diaria. De este modo, el hombre en su cotidianidad viene descrito tanto por las coordenadas espacio-temporales en las que se mueve, como por el modo en que habitualmente supera sus límites materiales y biológicos.

Por todo ello la vida ordinaria goza de un especial valor teológico<sup>12</sup>. Del mismo modo que «la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios en favor de la humanidad», la vida ordinaria —la que en el suceder del día a día abarca todas las dimensiones de la persona: las intelectuales, afectivas, profesionales,...— es el lugar donde se produce esa acción de Dios en favor de cada hombre, para que pueda encontrar su sentido y realizar su misión de acuerdo a su propia verdad<sup>13</sup>. Por tanto, es en la vida corriente de cada hombre donde se ha de producir la conjunción de la acción de Dios y de la propia búsqueda de la verdad, de modo que, como ya se ha dicho, en ese encuentro el hombre alcance la verdad última personal<sup>14</sup>.

En definitiva, la vida ordinaria resulta ser el entorno donde el hombre debe alcanzar su plenitud mediante la integración de todas sus capacidades y, por tanto, donde han de llevarse a cabo sus esfuerzos en la búsqueda de la verdad. De ahí que en este ámbito alcancen su sentido propio

12. En su artículo sobre la verdad como praxis, José-Román Flecha indica que en el Concilio Vaticano II «la praxis humana se convertía allí en una especie de *locus theologicus*». José-Román Flecha, «La verdad como praxis», *Salmanicensis*, 47 (2000) 26. Años atrás, el beato Josemaría Escrivá había afirmado con claridad el valor sobrenatural y trascendente de la ordinaria acción humana, como clave de su propia realización como persona: «Es la vida ordinaria el verdadero “lugar” de nuestra existencia cristiana» (*Conversiones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, n. 113); «porque esa tarea ordinaria es no sólo el ámbito en el que se deben santificar, sino la materia misma de su santidad: en medio de las incidencias de la jornada, descubren la mano de Dios, y encuentran estímulo para su vida de oración. El mismo quehacer profesional les pone en contacto con otras personas —parientes, amigos, colegas— y con los grandes problemas que afectan a su sociedad o al mundo entero, y les ofrece así la ocasión de vivir esa entrega al servicio de los demás que es esencial a los cristianos. Así, deben esforzarse por dar un verdadero y auténtico testimonio de Cristo, para que todos aprendan a conocer y a amar al Señor, a descubrir que la vida normal en el mundo, el trabajo de todos los días, puede ser un encuentro con Dios» (*ibid.*, n. 70).

13. *FR*, 12.

14. «Dios y el hombre, cada uno en su respectivo mundo, se encuentran así en una relación única. En Dios está el origen de cada cosa, en Él se encuentra la plenitud del misterio, y ésta es su gloria; al hombre le corresponde la misión de investigar con su razón la verdad, y en esto consiste su grandeza». *FR*, 17.

las verdades que, de modo disperso, el hombre va hallando en el desarrollo de su existencia.

«La vida ordinaria, por tanto, se presenta como el *topos* natural de la verdad, donde las verdades mismas, en plural, encuentran su último y radical sentido, o, por complicar las cosas, su verdad propia. Hay, en efecto, una verdad de las verdades, y ésta encuentra su *topos* natural en la vida ordinaria. Es en la vida ordinaria donde el hombre se justifica, y donde deben encontrar su asiento y su coherencia tanto las verdades científicas como las verdades filosóficas y religiosas. Las verdades inconexas pueden ser útiles para fines parciales, pero no cooperan a la verdad de la vida que figura en el horizonte de la búsqueda del hombre»<sup>15</sup>.

Así pues, a través de esta perspectiva, se descubre la mente con la que la *Fides et ratio* realiza su peculiar agrupación de las verdades.

Finalmente, por terminar de enfocar todos los elementos que entran en juego, no hay que olvidar que este planteamiento sobre la integración de las verdades gira en torno a la persona que ha alcanzado la madurez: es decir, el Papa se está refiriendo a la persona que, por el desarrollo de su capacidad de reflexión, es capaz también de buscar, formular y tratar con verdades de orden metafísico. Y, por tanto, presupone en ella una rectitud —*recta ratio*— y coherencia vital para llevar a cabo las conclusiones que de ahí se derivan<sup>16</sup>. Habla del hombre común, por decirlo de algún modo, pero no de cualquier hombre.

Una vez realizadas estas aclaraciones, conviene abordar esa clasificación abordando las verdades que el hombre experimenta como verdades necesarias para su vida personal. Éstas se dan en tres campos importantes, vistos desde una perspectiva existencial específica<sup>17</sup>. El campo más numeroso abarca tanto el conjunto de las verdades que se «apoyan sobre evidencias inmediatas» como las que son «confirmadas experimentalmente» (en este caso, «experimentalmente» se entiende como empíricamente). En este gran territorio, se incluyen las verdades prácticas que son necesarias para vivir en el día a día: verdades fácilmente verificables por su carácter intuitivo, que abarcan ámbitos muy diversos<sup>18</sup>. También, desde la perspectiva

15. Ana Marta GONZÁLEZ, «El hombre como buscador», *Anuario filosófico*, 32 (1999) 671-672.

16. «Una persona cuya razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthòs logos*, *recta ratio*». *FR*, 5.

17. Un comentario a este texto de la Encíclica puede verse en Georges Cottier, «Les philosophes et la philosophie interpellés», *Nova et Vetera*, 73 (1998) 144-146.

18. Se trata de percepciones sensibles reconocidas universalmente y de claro contenido práctico, que hacen posible la vida diaria y corriente: desde verdades tan sensibles como «el fuego quema la piel», «el cuerpo necesita ingerir alimentos», a otras verdades prácticas de índole más organizativa, etc.

de la comprobación empírica que caracteriza este apartado, se han de mencionar las formulaciones científicas que el hombre corriente maneja por sí mismo —determinadas verdades matemáticas, por ejemplo—, así como aquellas otras que se alcanzan a través de los procesos de investigación científica especializada.

El segundo campo, menos numeroso, lo constituyen las verdades a «las que el hombre llega por la capacidad especulativa de su intelecto». Son las verdades filosóficas, cuya condición viene dada, más que por la metodología con que se alcanzan, por su pretensión de ultimidad y de universalidad<sup>19</sup>. El Santo Padre se refiere a las verdades filosóficas en sus implicaciones existenciales —no en cuanto meras teorías abstractas— que afectan al hombre corriente en su búsqueda de la verdad. Su hallazgo se produce por el empeño de pasar en la reflexión del fenómeno al fundamento<sup>20</sup>. Tarea que se muestra urgente y necesaria para el hombre concreto y para la sociedad entera, pues no disponer de una base firme donde anclar los sucesivos descubrimientos de la razón supone el peligro de flotar a merced de las circunstancias variables —y a menudo contradictorias— de teorías, opiniones y sentimientos<sup>21</sup>. Por esto, el Papa también quiere señalar las verdades éticas: «no menos importante que la investigación en el ámbito teórico es la que se lleva a cabo en el ámbito práctico: quiero aludir a la búsqueda de la verdad en relación con el bien que hay que realizar. En efecto, con el propio obrar ético la persona actuando según su libre y recto querer, toma el camino de la felicidad y tiende a la perfección. También en este caso se trata de la verdad»<sup>22</sup>.

19. «No se limitan a las meras doctrinas, algunas veces efímeras, de los filósofos de profesión, sino que abarcan a las concepciones filosóficas propias con las cuales cada hombre orienta su vida». *FR*, 31.

20. Cfr. *FR*, 83.

21. Pero también se requiere que, como ha puesto de relieve Margaritti, se produzca una relación circular del fenómeno al fundamento en sentido completo, al igual que se da en la relación entre la teología y la filosofía, entre fe y razón. Esto es, también se debe pasar del fundamento al fenómeno: de la metafísica a la antropología, del conocer al actuar, de la verdad al sentido, de la verdad a la libertad. «El reenvío recíproco entre fenómeno y fundamento puede ser entendido como un aspecto parcial, aunque particularmente significativo, de la circularidad entre filosofía y teología, entre fe y razón. Emerge de la lectura del texto una orientación compleja, no expresable o controlable con las referencias comunes, pero particularmente innovadora». Antonio MARGARITTI, «Fenomeno e fundamento», *Teologia*, 24 (1999) 353. Véase también sobre el paso «del fenómeno al fundamento», Abelardo LOBATO, «El humanismo cristiano frente al tercer milenio», *Ética y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid y Editorial San Esteban, Salamanca 2000, pp. 638-641.

22. *FR*, 25. Cómo la dinámica de la investigación ética natural conduce a Cristo, según el pensamiento de Karol Wojtyła y los textos de la *Fides et ratio*, ha sido resumida por Tadeusz Styczen del siguiente modo: «Esto es por lo que la reflexión del filósofo

Finalmente, el último campo lo constituye el ámbito en el que se ubican «las verdades religiosas, que en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía» y que «se encuentran en las respuestas que las diversas religiones ofrecen a las cuestiones últimas»<sup>23</sup>.

Es interesante notar que el Papa distingue las verdades *empíricas*, las verdades *filosóficas* y las verdades *religiosas*, pero uniendo normalmente las dos últimas para distinguirlas del saber específico proveniente de la Revelación. «Las verdades religiosas, al igual que las filosóficas, se colocarían de parte del saber dependiente de la capacidad natural del hombre, mientras el saber dependiente de la intervención divina en la historia quedaría como el específico de la *fides*, hundiendo sus raíces, evidentemente en la búsqueda filosófica-religiosa global del hombre. Lo filosófico y lo religioso, como actividades humanas, son distinguidas de la acción propiamente divina de la Revelación»<sup>24</sup>.

Pero en este punto hay que hacer notar que la Revelación como tal no queda fuera del territorio de la razón, lo cual sucedería al vincular lo religioso a las creencias y éstas a instancias no racionales. Además, «sin la fe en los demás, la razón no sería alimentada y, por tanto, no funcionaría (como muestra la psicología contemporánea). Sin la razón (en sentido fuerte) y su evidencia, la fe no podría ser firme y razonable y no podría ser explicada por reflexión. Además, sin razón no habría ninguna *fe* en la capacidad de nuestra razón. De hecho, creemos más y más en la razón, porque funciona. Por tanto la fe, la esperanza y la caridad (en un sentido amplio) son las principales características de la razón misma como sostienen algunos filósofos contemporáneos»<sup>25</sup>.

Como el Papa recuerda, estas verdades que Dios propone, aunque son objeto de la fe, implican a la razón y también a todas las dimensiones de la persona. En este sentido, Juan Pablo II afirma en la *Fides et ratio* que la creencia está implicada en la asimilación de muchas otras verdades. Es preciso contar con las creencias no sólo para recibir las verdades de todo tipo que el patrimonio cultural de la civilización lleva consigo, sino también para enriquecerlas con contenidos nuevos que la libertad humana puede aportar. «Es fácil advertir que la confianza en lo que los otros transmiten y

que comienza por el problema del sentido de la vida del hombre, como el problema moral por excelencia, lo conduce hacia Cristo y hace de él un filósofo cristiano». Tadeusz STYCZEN, «Riflessioni sull'Enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*. Un filosofo cristiano legge la *Fides et ratio*», *L'Osservatore Romano*, 9.I.1999.

23. *FR*, 30.

24. Julián LÓPEZ AMOZURRUTIA, «Densidad y tensión del fin», *Libro anual del ISEE*, 1 (2000) 39, nota 13.

25. Angelo CAMPODONICO, «Contemporary Philosophy Facing *Fides et Ratio*», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, p. 168.

el argumento de autoridad ocupan también un lugar central en la ciencia. Incluso podría decirse que es difícil encontrar una institución que otorgue más importancia a la confianza mutua y a la autoridad que la ciencia»<sup>26</sup>.

La idea inicial de la encíclica —«la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad»<sup>27</sup>— también vuelve a hacerse presente al tratar de las verdades religiosas. El caminar del hombre supone siempre la actuación unitaria de todo su ser porque es único su ser sustancial y las acciones son de los supuestos. La razón y la creencia —la fe y la filosofía—, así como la voluntad y las otras dimensiones del ser humano, han de estar presentes en sus actos, porque es toda la persona la que busca su perfección, y la perfección del hombre «no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro», lo cual implica ese ejercicio de todas sus dimensiones<sup>28</sup>.

## 2. VERDADES DE LA VIDA DIARIA Y DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

El mayor número de las verdades con que nos manejamos pertenece a este campo: son las verdades factuales, las verdades prácticas, así como las de orden técnico y científico, destinadas a desarrollar la vida en armonía con los conocimientos científicos y técnicos que se van obteniendo en la civilización. El modo como se alcanzan estas verdades es diverso, pero —según se ha apuntado ya— es común su proximidad a la experiencia empírica. Las verdades factuales se descubren de modo inmediato por su carácter evidente; las verdades prácticas o técnicas pueden requerir un cierto razonamiento discursivo basado en una experiencia o experimentación concreta.

Estas verdades que se encuentran en el ámbito de las evidencias, de la práctica o de la experimentación científica se caracterizan como parciales y sectoriales. Conviene subrayar que, aunque tienen diverso alcance, como cualquier verdad, por parcial y circunstancial que sea —por ejemplo, «estoy aquí ahora»—, gozan de las propiedades de la verdad, como la universalidad en el tiempo y en el espacio: siempre y para todos será verdad que estoy aquí ahora, aunque el estar aquí ahora sea una circunstancia accidental. «Es cierto que no toda verdad alcanzada posee el mismo valor»<sup>29</sup>, pero «de por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se pre-

26. Mariano ARTIGAS, «El diálogo ciencia-fe en la encíclica *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 622.

27. *FR*, prólogo.

28. *FR*, 32.

29. *FR*, 29.

senta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre»<sup>30</sup>. Al gozar de una universalidad específica, pese a su limitación o parcialidad, apuntan y empujan por sí mismas a una verdad más plena y total. Alimentan el anhelo de verdad y la pasión por encontrarla, ya que impulsan al entendimiento a encontrar otras verdades de mayor alcance: no suponen una meta, sino que hacen posible dar nuevos pasos en extensión e intensidad en la búsqueda de la verdad, pues «el hombre, por su naturaleza, busca la verdad. Esta búsqueda no está destinada sólo a la conquista de verdades parciales, factuales o científicas; no busca sólo el verdadero bien para cada una de sus decisiones. Su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto»<sup>31</sup>.

En este primer gran campo, adquiere una especial relevancia todo lo que se refiere a la verdad que se encuentra en la actividad científica. Hoy en día, por efecto de las corrientes de pensamiento dominantes, ha obtenido no sólo una especial valoración, sino en muchos casos la consideración de la única verdad posible, por estar garantizada por el método científico experimental<sup>32</sup>. El Santo Padre otorga una especial importancia a este asunto, dado el influjo de esta línea de pensamiento —el cientificismo— en la cultura contemporánea, que lleva a apartar y negar las dimensiones trascendentes del hombre, especialmente su capacidad de verdad. El Papa, a la vez que destaca el valor humano de la ciencia, trata de desenmascarar al cientificismo, acusando su pretensión de universalizar el método de la ciencia experimental como el único válido en cualquier área del saber.

El problema, por tanto, no lo plantea la ciencia experimental, ya que ésta es clave no sólo para entender nuestro propio mundo —tanto en su realidad física como en sus aspectos metafísicos—, sino también «para comprender cómo obtenemos conocimiento, y para evaluar nuestras nociones de verdad y realismo; y, por tanto, también es importante para examinar la inteligibilidad en general»<sup>33</sup>. La tarea científica, a la par que amplía

30. *FR*, 27.

31. *FR*, 33.

32. «Las interpretaciones de la modernidad, incluyendo la comprensión de las relaciones entre fe y razón, dependen de modo importante sobre los análisis de la revolución científica del S. XVII. En particular, el materialismo, el mecanicismo y el reduccionismo que han sido a menudo asociados con la ciencia moderna tienen sus raíces en una falsa filosofía de la naturaleza apoyada por una determinada interpretación de la historia de la ciencia. La comprensión del surgimiento de la ciencia moderna, que implicaba un rechazo de la ciencia aristotélica, ha conducido a muchos a ignorar las profundas verdades acerca de la naturaleza, la naturaleza humana y Dios que se encuentran en el pensamiento aristotélico y tomista». William E. CARROLL, «The Scientific Revolution and Contemporary Discourse on Faith and Reason», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritan/ti99/carroll.htm>, consultado el 9.X.2000.

33. Mariano ARTIGAS, *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona 1999, p. 282.

el horizonte de comprensión de la realidad, mejora el mismo conocimiento del hombre acerca de sí mismo.

Mirosław Karol en su estudio sobre el texto inicial de la *Fides et ratio* (n. 1)<sup>34</sup>, ha puesto de manifiesto que el texto de la encíclica subraya este aspecto. En la traducción castellana parece que se ha cambiado el sentido de una frase del comienzo de la encíclica. Dice así ese texto de la *Fides et ratio* en castellano: el «hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia»<sup>35</sup>. Señala Mirosław Karol que la traducción española difiere de la versión polaca, que a su vez coincide con la alemana, francesa, inglesa, portuguesa y latina, mientras que la de nuestro idioma sólo coincide con la traducción italiana. Observa que se ha perdido un matiz en el proceso de traducción, y que la redacción auténtica debe ser la más común, pues respeta mejor esta complementariedad y progresividad. La redacción en castellano, de acuerdo con la de esos otros idiomas, quedaría del siguiente modo: «Cuanto más el hombre conoce la realidad y el mundo, tanto mejor se conoce a sí mismo como ser único en su género, y al mismo tiempo cada vez más se pone ante él la pregunta acerca del sentido de la realidad y de su propia existencia».

Así, la ciencia es importante por sí misma y por lo que significa para el conocimiento humano, ya que si no podemos conocer científicamente el mundo natural será difícil afirmar la capacidad humana de conocer la verdad en las cuestiones más profundas<sup>36</sup>. Las investigaciones científicas, cuando tienen presente la realidad del mismo hombre que hace la ciencia, llevan a profundizar en temas filosóficos y teológicos de gran calado, permitiendo importantes desarrollos en estas ciencias, al plantear nuevos retos y desafíos. La ciencia elaborada de este modo, sin prejuicios científicistas, enlaza con la antropología y la metafísica, pues en su misma raíz lleva el puente que la une a esas otras dimensiones del saber humano<sup>37</sup>.

34. Mirosław KAROL, «*Fides et ratio*, n. 1: ¿Cuál es el texto correcto?», cit., pp. 689-696.

35. *FR*, 1.

36. «Es difícil, como mínimo, abordar con garantías un estudio metafísico de la realidad si no disponemos de una base física adecuada». Mariano ARTIGAS, «El diálogo ciencia-fe en la encíclica *Fides et ratio*», cit., p. 614.

37. La ciencia puede conducir de por sí a una reflexión más profunda de carácter filosófico. Hay en curso un debate filosófico en el seno de la tradición tomista sobre la relación o continuidad entre la física y la metafísica, en particular sobre si la metafísica es independiente respecto a la física en su punto de partida o bien se da una continuidad necesaria de una en la otra. Así, Ashley sostiene una continuidad esencial entre física y metafísica, de tal modo que la física va primero y demuestra la existencia real de seres inmateriales que son el objeto de la metafísica, frente a otros pensadores que consideran — como Knasas y Dewan — que la metafísica es una ciencia primera que obtiene por in-

Por tanto, la ciencia en sí misma, como actividad racional, no sólo no supone ningún problema para la dignidad del hombre, sino que es fuente de esperanza y de innumerables ventajas teóricas y prácticas, pues se trata de una consecuencia ineludible de su deseo de saber. Los problemas, sin embargo, han surgido cuando se ha tratado de extender el método científico propio de la ciencia experimental a todas las ciencias, empeño que ha caracterizado al cientificismo. Esto supone un giro en el objetivo de la investigación: se pasa del interés por la verdad como tal a buscar la seguridad de la certeza.

Hay que tener en cuenta que en las ciencias positivas es legítima e incluso necesaria la reducción metodológica a lo verificable y empírico de la ciencia natural. Es lógico que ésta se ajuste a su método propio para gozar del sello acreditativo de la científicidad, y poder avalar así la validez de las conclusiones que se obtengan. Pero no se puede olvidar que la búsqueda de la certeza, con sus valores —el rigor, la precisión terminológica, la acribia, la validez de las argumentaciones,...—, tiene un objetivo claro: gozar de seguridad para no dar pasos en falso que arruinen las investigaciones posteriores.

Pero cuando se intenta extender este modelo de conocimiento a las demás áreas del saber, se produce una crisis intelectual grave, ya que el mismo punto de partida y los procedimientos formales en las llamadas «ciencias humanas» son difícilmente asegurables según los criterios de la ciencia experimental<sup>38</sup>. Además, esa pretensión aleja de la verdad, porque supone una negación de la posibilidad de alcanzar verdades de orden superior a las que se alcanzan en la investigación empírica<sup>39</sup>.

tuición abstractiva su objeto y es independiente de toda otra ciencia. Cfr. Benedict ASHLEY, «The validity of metaphysics: the need for a solidly grounded», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, p. 57. La relación entre ciencia, filosofía y teología viene tratado también en el artículo de Mauro Mantovani, donde analiza las posibilidades presentes, tanto del paralelismo como del concordismo. Postula la recuperación de la necesaria distinción entre ciencia y metafísica, para poder efectuar así un efectivo diálogo al servicio de la única verdad. Cfr. Mauro MANTOVANI, «Scienza e fede in dialogo. Un ambito privilegiato per il contributo specifico della filosofia», *Ricerche Teologiche*, 10 (1999) 371-389.

38. Este modelo «está orientado hacia atrás, para atar los cabos de una seguridad que garantice el dominio de la razón. Por eso el objetivismo del “espíritu de geometría” está obsesionado por la justificación y la fundamentación, de manera que termina siempre por intentar en vano articular todo el andamiaje de una concepción fundacionalista, en la que las cuestiones del “punto de partida” y del modelo de inferencia constituyen el problema central y, por cierto, irresoluble». Alejandro LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona 1999, p. 198.

39. Cuando se da este intento, el término verdad se desposee de su sentido propio — pues el lenguaje ordinario llama verdadero a lo que da a conocer algo tal como es—, y se convierte en un «constructo» a la medida de los intereses de quien lo formula, con un in-

En efecto, estas afirmaciones se concluyen tras estudiar la naturaleza de la empresa científica, pues se descubre de modo claro su carácter parcial, sectorial y, en cierta medida, provisional. La verdad científica es una verdad «contextual, que debe ser interpretada de acuerdo con los aspectos específicos implicados en cada contexto, y por tanto también parcial y aproximada. Y esto implica que esa verdad es perfectible, que se le debe atribuir un valor diferente según las diversas modalidades de construcción y de prueba, y que contiene una dimensión histórica, porque todo contexto se define utilizando construcciones que dependen de condiciones históricas»<sup>40</sup>.

Se reconoce de este modo que, por estar ligada a nuestros conceptos, a nuestras referencias y a los problemas reales que se intentan resolver, la verdad científica no constituye un absoluto. Con esto no se quiere enunciar ningún tipo de relativismo, sino subrayar que para la investigación científica existen valores bien definidos en cada marco de referencia, y que por tanto existen diversos tipos de verdad científica, que deben ser evaluados en cada caso singular, y que nunca se alcanza un conocimiento completo, en el sentido de agotar un campo concreto.

Agazzi lo explica del siguiente modo: «la verdad científica es siempre “parcial”, en el preciso sentido de que siempre es “relativa” a un dominio de objetos que ha de ser limitado, puesto que corresponde a un corte en la realidad que se opera adoptando únicamente un “punto de vista” determinado y estableciendo además métodos estandarizados para realizar comprobaciones empíricas en el interior de ese mismo punto de vista limitado. Se da por tanto una doble limitación (o “parcialidad”): una que proviene de la elección de un punto de vista particular, y otra que depende de una elección particular de instrumentos de investigación admitidos en el interior de ese punto de vista. Se sigue de aquí que otras “objetivaciones” sean siempre posibles y legítimas»<sup>41</sup>.

mediato efecto reduccionista sobre el conocimiento: «se llamaría verdad (como terminología) a lo que presenta determinadas características objetivas, independientemente del significado de “verdad” en el lenguaje corriente. (...) A lo largo de la Historia, han mantenido esta posición reduccionista todos los autores que, tras establecer su propio sistema filosófico, redefinen la verdad de modo que se ajuste a dicho sistema. “Verdad”, así, sería lo que posee las características propias de ciertos objetos, a saber, los establecidos por el sistema. Por ejemplo: para Descartes, sería verdadero lo claro y distinto; para Kant, lo conforme a ciertas condiciones de posibilidad *a priori* de la experiencia; para Hegel, la síntesis que asume toda diferencia; para Nietzsche, lo que incrementa el sentimiento de poder; y, para Tarski, las proposiciones que cumplen ciertos requisitos». Enrique ALARCÓN, «El debate sobre la verdad», Paloma PÉREZ-ILZARBE y Raquel LÁZARO (eds.), *Verdad, bien y belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2000, pp. 42-44.

40. Mariano ARTIGAS, *La mente del universo*, cit., p. 280.

41. Evandro AGAZZI, *Verité partielle ou approximation à la verité?*, en AA.VV., *La nature de la verité scientifique*, Ciaco, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 111-112.

Así pues, parcialidad no es sinónimo de defectuoso; parcialidad apunta fundamentalmente a aproximativo y a perfectible, pues siempre cabe ajustar mejor las construcciones teóricas y los mismos medios experimentales de comprobación. Es importante señalar que al referirnos a las verdades científicas estamos indicando la verdad que se da en esos enunciados, que reflejan un aspecto parcial de la realidad, según es vista en una perspectiva de investigación muy concreta. Esas formulaciones no tratan de expresar una verdad definitiva y absoluta de la realidad misma, pues cabe siempre un ulterior progreso en la misma línea<sup>42</sup>.

De esta forma, la perspectiva científica no resulta relativista, sino realista: se sustenta en la convicción de obtener conocimiento verdadero, aunque parcial, acerca de la realidad. «El progreso científico muestra que ese supuesto es básicamente correcto; en efecto, el instrumentalismo y el relativismo no se armonizan bien con la intención realista de la empresa científica, ni con sus resultados y aplicaciones. Por tanto, podemos decir que el realismo epistemológico es retro-justificado por el progreso científico, y podemos añadir que también es precisado y ampliado»<sup>43</sup>. En la investigación científica se busca «un conocimiento de la naturaleza que pueda ser sometido a control experimental y que, por tanto, pueda servir como base para un dominio controlado de la naturaleza»<sup>44</sup>. Además, las construcciones teóricas y su contrastación<sup>45</sup>, tal como se utilizan en la ciencia experimental, suponen una perspectiva realista.

Por esto, el planteamiento de «ciencia perfecta» resulta un espejismo si se piensa en una meta alcanzable en el futuro; en todo caso, la utilidad de esta idea es la de un acicate para seguir mejorando los procesos. En este sentido, señala Nicholas Rescher: «La idea de “ciencia perfecta” es el *focus imaginarius* cuya búsqueda canaliza y estructura nuestra investigación, el destino idealizado de un viaje incompletable, un Grial que podemos perseguir pero no poseer. El ideal de perfección desempeña así una función fundamentalmente regulativa que resalta el hecho de que la realidad no cumple nuestras aspiraciones cognitivas; su papel es afín al de aquel funcionario que recordaba al emperador romano su carácter mortal, pues nos recuerda que nuestras pretensiones cognitivas siempre resultan vulnerables»<sup>46</sup>.

42. Cfr. Mariano ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental*, Eunsa, Pamplona 1989, p. 270.

43. Id., *La mente del universo*, cit., p. 281.

44. Id., «El diálogo ciencia-fe en la encíclica *Fides et ratio*», cit., p. 618.

45. «En la ciencia experimental utilizamos una gran variedad de técnicas o métodos particulares. Lo que tienen en común es un esquema general que consiste en dos pasos: la construcción de teorías, y su contrastación experimental; ambos pasos requieren una fuerte dosis de creatividad e interpretación». Mariano ARTIGAS, *La mente del universo*, cit., 260.

46. Nicholas RESCHER, *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*, Paidós, Barcelona 1999, 133-134.

Antes, Rescher ha explicado la razón de esta imperfección, a su juicio por la misma condición del sujeto que hace la ciencia: «la condición epistémica del *homo sapiens* es muy parecida a nuestra condición moral. Estamos destinados en ambos aspectos a lo que es, a lo sumo, una vida de “esfuerzo y lucha”. Ser un buen indagador, como ser una buena persona, no es un problema soluble y alcanzable completamente sino un desafío y una oportunidad que ofrece la prospectiva de una búsqueda interminable; pero también de una búsqueda cuya recompensa es potencialmente interminable»<sup>47</sup>.

Además, la ciencia experimental no pretende ser un saber de totalidad, sino un saber sectorial y parcial, el que proviene de su objeto de conocimiento observado bajo su propia perspectiva —la de la física, la de la biología o la de la química, etc.—, y que pueda ser contrastado con la evidencia empírica. De este modo, la verdad de los enunciados científicos es simultáneamente auténtica y parcial: los enunciados bien fundamentados se refieren a la realidad, pero contemplándola bajo el punto de vista implicado por la objetivación respectiva y, por tanto, dejando campo abierto para ulteriores modificaciones de la objetivación y, por supuesto, para perspectivas que caen fuera de ella.

Todo lo cual supone, entre otras cosas, que ante los diversos enfoques con los que se puede estudiar la naturaleza física, caben numerosos caminos de acceso a la verdad, cuestión lógica también al reconocer el proceder no unilateral de la razón humana. El entendimiento está abierto y no circunscrito a un procedimiento concreto para estudiar la realidad: la libertad también comparece en este punto. Además la realidad ofrece una riqueza de inteligibilidad difícilmente agotable. Por tanto, dada la apertura de la razón humana y la riqueza del ser, cada camino de acceso a la verdad objetiva no puede acaparar la exclusiva de la verdad. Estas vías, si quieren facilitar un conocimiento cada vez más completo del mundo y del hombre, han de respetar la correspondiente autonomía de todos los saberes y sus propios límites<sup>48</sup>.

Por eso, se puede decir que el concepto de ciencia es un concepto abierto<sup>49</sup>, que no puede ser apropiado en exclusiva por las disciplinas científico-técnicas, por lo que no cabe universalizar sus métodos a todas las

47. *Ibid.*, p. 59.

48. Son numerosas las referencias en las páginas de la *Fides et ratio* a la autonomía de la ciencia; el Papa defiende «los principios basilares de autonomía que toda ciencia quiere justamente que sean garantizados». *FR*, 77.

49. «La ciencia futura es inescrutable. Nunca podremos establecer como cierto que la ciencia ha alcanzado de una vez por todas una estructura rígida e inmodificable. No tenemos otra alternativa que la de proceder bajo la suposición de que la era de las innovaciones no ha terminado: que la ciencia futura puede ser y será efectivamente diferente». Nicholas RESCHER, *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*, cit., p. 148.

áreas del saber, menos aún a las ciencias humanas. Frente a este intento de imponer el canon metodológico estrictamente empírico, el Papa defiende «la multiplicidad de caminos del espíritu humano, la amplitud de la racionalidad, que tiene que conocer diversos métodos según la índole del objeto»<sup>50</sup>.

### 2.1. El problema del cientificismo

El Papa muestra en el texto de la *Fides et ratio* su preocupación porque «el aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo»<sup>51</sup>. Por esto, su propuesta se dirige a «romper esquemas de rutina que aíslan y tratar de unificar el saber»<sup>52</sup>. Ante este reto, se opone el empeño de quienes pretenden emplear el mismo canon metodológico en las ciencias que abordan las realidades espirituales y así alcanzar la misma clase de seguridad que se da en el campo empírico. Este intento produce la confusión, consecuencia lógica de querer abordar lo no material con métodos que corresponden a lo material. Además, en las ciencias humanas, esta equivocación eleva un muro de aislamiento ante la cuestión de la verdad, pues según la metodología positivista la verdad como tal carece de sentido porque se ubica fuera del ámbito propio de la experimentación científica.

Por esta razón, el Papa advierte del peligro considerable que supone el cientificismo, ya que «esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético»<sup>53</sup>.

Realmente, se puede calificar como una pretensión de «imperialismo»<sup>54</sup> de la ciencia experimental<sup>55</sup>. El cientificismo, al considerarse privi-

50. Cfr. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», *Alfa y Omega*, Madrid 17.II.00, p. 8.

51. *FR*, 85.

52. Lluís CLAVELL, «I diversi stati della filosofia in rapporto alla fide», *L'Osservatore Romano*, 23-XII-1998.

53. *FR*, 88.

54. Cfr. Mariano ARTIGAS, «El diálogo ciencia-fe en la encíclica *Fides et ratio*», cit., p. 620.

55. «Hoy parece, especialmente en el área geográfica atlántica occidental heredera de la gran civilización greco-romana, que casi todo y en todas partes —en el arte, en la literatura, incluso en la religión, por no hablar de los *mass-media*— gravitan alrededor del hombre y del hombre según el modelo que describe la ciencia, y la técnica. En este sentido la concepción científica del mundo está caracterizada no sólo por las propias tesis, sino también por su plantamiento de fondo, de los puntos de vista globales que propone y por la dirección de la investigación que impone. El objetivo principal es la ciencia unificada, esto es la pretensión de relacionar y armonizar los resultados de los

legiado<sup>56</sup> —se justifica a sí mismo como una consecuencia del análisis de la ciencia y de su progreso—, se ve en condiciones para negar valor de conocimiento a lo que no sea ciencia positiva, de modo que se puede condensar su tesis en una expresión de este corte: «fuera de la ciencia no hay verdad»<sup>57</sup>. Es decir, fuera de la ciencia sólo se da la poesía, en el sentido peyorativo de la expresión: emociones y sentimientos<sup>58</sup>.

Así pues, con estas premisas quedan fuera de juego las otras modalidades del saber: la Revelación y la filosofía, sobre todo en su dimensión metafísica. Sin embargo, esta tesis incurre en una auto contradicción referencial al formular su idea fundamental, ya que ese postulado no pertenece a la ciencia sino a la filosofía, por lo que si le aplican sus propias reglas, carece de sentido<sup>59</sup>. En esta línea viene al caso la referencia que presenta Selman: «como John Haldane ha señalado, la inteligencia no se explica por la ciencia natural, porque ella misma es la condición que la hace posible»<sup>60</sup>.

distintos investigadores en los diversos campos de la ciencia y de la técnica en el ámbito común de un proyecto que mira a reducir las diversas formas de energías de las fuerzas elementales, celulares, atómicas, subatómicas, quark, etc. a una fuerza fundamental elemental. Las así dichas ciencias empíricas o duras están invadiendo con ímpetu siempre creciente el completo espacio de la conciencia y, en parte, pretenden agotar las posibilidades de explorar en directo, prescindiendo de cada mediación conceptual que no sea la propia de la ciencia verificable, el sentido que tiene el hombre para el hombre en su doble apertura: ¿qué es el ser humano en el mundo que encuentra como naturaleza, y qué es el hombre en el mundo que realiza como cultura e historia?». Marcelo SÁNCHEZ SORONDO, «Scienza e Verità», *Il dibattito contemporaneo sulla verità*. II Sessione Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, 22.VI.2001.

56. «La ciencia no es epistemológicamente privilegiada, sino (sólo) distinguida; el punto de divergencia está en que esta distinción, a diferencia de lo que sucede con el privilegio, hay que conseguirla. La ciencia no merece una deferencia acrítica, sino un respeto moderado». Susan HAACK, «Defendiendo la ciencia, dentro de la razón», en Pascual F. MARTÍNEZ-FREIRE (ed.), *Filosofía actual de la ciencia*, Contrastes, Supl. 3, 1998, pp. 44-45.

57. *Ibid.*, p. 631.

58. «En esta perspectiva, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico. (...) Se debe constatar lamentablemente que lo relativo a la cuestión sobre el sentido de la vida es considerado por el cientificismo como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario. No menos desalentador es el modo en que esta corriente de pensamiento trata otros grandes problemas de la filosofía que, o son ignorados o se afrontan con análisis basados en analogías superficiales, sin fundamento racional. Esto lleva al empobrecimiento de la reflexión humana, que se ve privada de los problemas de fondo que el *animal rationale* se ha planteado constantemente, desde el inicio de su existencia terrena». *FR*, 88.

59. Mariano ARTIGAS, «El diálogo ciencia-fe en la encíclica *Fides et ratio*», cit., 630. El Papa recoge esta idea cuando afirma: «En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico. La crítica epistemológica ha desacreditado esta postura, que, no obstante, vuelve a surgir bajo la nueva forma del cientificismo». *FR*, 88.

60. Francis J. SELMAN, «The Recovery of Metaphysics», *New Blackfriars*, 81 (2000) 384.

El movimiento científicista no surge como consecuencia del desarrollo científico, aunque este hecho tiene que ver con su crecimiento. Su explicación hay que buscarla en la trayectoria de la filosofía moderna. Con motivo del estudio del lenguaje ésta evoluciona con rapidez en el siglo XX desde el positivismo y neopositivismo hasta llegar a lo que actualmente se ha denominado «el giro lingüístico de la filosofía»<sup>61</sup>. Lo explica Joseph Ratzinger cuando comenta un texto de Umberto Eco: «el exégeta alemán Mario Reiser ha llamado la atención sobre un pasaje de Umberto Eco en su novela de éxito *El nombre de la rosa*, donde dice: *La única verdad consiste en aprender a liberarse de la pasión enfermiza por la verdad*. El fundamento para esta renuncia inequívoca a la verdad estriba en lo que hoy se denomina el *giro lingüístico*: no se puede remontar más allá del lenguaje y sus representaciones, la razón está condicionada por el lenguaje y ligada al lenguaje. Ya en el año mil novecientos uno F. Mauthner había acuñado la siguiente frase: *Lo que se denomina pensamiento es puro lenguaje*. (...) Ahora ya no hay una verdad a buscar más allá del texto, sino posiciones sobre la verdad que concurren entre ellas, ofertas de verdad que hay que defender ahora con discurso público en el mercado de las visiones del mundo»<sup>62</sup>. Se cambia la verdad por las interpretaciones, que al estar determinadas por un contexto histórico-cultural, llevan de unas a otras sin poder encontrar una afirmación simplemente verdadera<sup>63</sup>.

Sin embargo, la persona percibe en su experiencia que no está enclaustrada en *el cuarto de los espejos de las interpretaciones*, pues constantemente busca el acceso a lo real, y que «con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico»<sup>64</sup>. Más adelante, cuando se aborde la verdad filosófica, volveremos a la relación de la verdad y el lenguaje, pues es una cuestión que enlaza con la afirmación de la capacidad humana de alcanzar la verdad.

Un punto importante sobre la índole problemática del científicismo radica en que se subordina la verdad a la praxis, al dominio de las cosas para nuestro provecho<sup>65</sup>. Como señala Joseph Ratzinger, ante la reducción apa-

61. La expresión «el giro lingüístico» guarda relación con la obra de Richard Rorty: *El giro lingüístico: dificultades metafísicas de las filosofías lingüísticas*, Paidós, Barcelona 1990.

62. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», cit., p. 5.

63. «La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera». *FR*, 84.

64. *FR*, 95.

65. Ballesteros ha señalado tres consecuencias del científicismo: «la reducción de la razón a la razón fragmentaria y, con ello, la eliminación del sentido; la razón aparece como razón instrumental, lo cual conlleva la caracterización de la cultura contemporánea como cultura tecnocrática; y, por último, la razón se presenta como razón calculadora, que da origen a la cultura economicista». Jesús BALLESTEROS, «Interpretación de la cultura actual en la Encíclica *Fides et ratio*», *Diálogos de Teología. Paternidad de Dios y salvación del hombre*, Fundación Mainel, Valencia 1998, p. 75.

rentemente iluminadora del pensamiento humano que cambia el interés por la verdad por el afán de buscar el propio provecho, «surge sin más la pregunta: ¿qué es propiamente lo que nos aprovecha? Y ¿para qué nos aprovecha? ¿Para qué existimos nosotros mismos? El observador profundo verá en esta moderna actitud fundamental una falsa humildad y, al mismo tiempo, una falsa soberbia: la falsa humildad, que niega al hombre la capacidad para la verdad, y la falsa soberbia, con la que se sitúa sobre las cosas, sobre la verdad misma, en cuanto erige en meta de su pensamiento la ampliación de su poder, el dominio sobre las cosas»<sup>66</sup>.

Por esto, la consideración de que el objetivo de la actuación científica sea el incremento de poder tecnológico produce temor, pues al desvincularse de la verdad se pierde el anclaje en la visión metafísica y moral. «Algunos científicos, carentes de toda referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la persona y la globalidad de su vida. Más aún, algunos de ellos, conscientes de las potencialidades inherentes al progreso técnico, parece que ceden, no sólo a la lógica del mercado, sino también a la tentación de un poder demiúrgico sobre la naturaleza y sobre el ser humano mismo»<sup>67</sup>.

Como ha observado Fisichella, se produce una contradicción, de efectos funestos para el hombre: «acontece que, por un lado, se exalta al hombre al margen de Dios y contra Dios; por otra parte, se le destruye haciéndolo de hecho un simple fragmento de la naturaleza. Rota la armonía con la naturaleza por asentar el primado de la técnica experimental, nos hemos encontrado ante un poder que ha violentado la naturaleza misma. El dominio de la naturaleza no finalizado según el mandato bíblico de la utilidad y bienestar de todo el género humano, surge sólo como mera voluntad de poder; se pierde la conciencia, en fin, de que este estado de cosas está anticipando la autodestrucción»<sup>68</sup>. Los graves riesgos que puede provocar esta desvinculación de la búsqueda del verdadero bien para el hombre son palmarias en nuestro tiempo; si hasta ahora bastaba la sola consideración del poder nuclear<sup>69</sup>, la experimentación genética se presenta como la cumbre del poder humano para determinar su propio ser. En esta línea, es clara la observación de Lewis al señalar que en nuestra época más que el dominio de la naturaleza por parte de los hombres lo que está en juego es el dominio de unos pocos sobre los demás<sup>70</sup>. Es llamativo el hecho de que el hombre que plantea su plena autonomía al

66. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», cit., p. 5.

67. *FR*, 46. Los recientes debates sobre la creación de embriones humanos para uso experimental revelan el alcance y gravedad del problema.

68. Rino FISICHELLA, «Il contributo di *Fides et ratio* nell'attuale dibattito», *Miscellanea Franciscana*, 100 (2000) 5.

69. «La profunda inquietud vital que produce la amenaza atómica es algo más que un componente del *Zeitgeist* a la moda o una elucubración de intelectuales resentidos». Alejandro LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid 1988, p. 87.

70. Cfr. Clive S. LEWIS, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid 21990.

margen de toda autoridad religiosa, acaba cayendo en las manos de poderes anónimos contra los cuales no podrá rebelarse, porque son anónimos<sup>71</sup>.

Como indicábamos, a la vez que se resalta la crisis que genera el cientificismo, conviene no perder de vista el valor del progreso científico, pues es un logro clave del ser humano<sup>72</sup>. El problema del cientificismo no reside en el auge de la ciencia, ni en su desarrollo, ni en el método de la ciencia experimental<sup>73</sup>, sino en la insuficiencia de la reflexión sobre el sujeto que hace ciencia, que no es contemplado en su propia perspectiva —en la que se entremezcla lo material con lo espiritual—, sino como un objeto material más. Si la consideración de la ciencia sólo atiende al proceso científico en sus logros propios, pero no considera la riqueza de contenido que se transparenta en el hombre capaz de hacer ciencia, ni capta el rumbo que de ahí se deriva para el mismo trabajo científico, la ciencia se queda a la mitad del recorrido, y pierde sus fundamentos. Se cosifica y materializa.

Por todo ello, aunque en el pasado las perspectivas sobre lo que nos podría ofrecer el progreso científico eran muy optimistas, hoy el optimismo se ha transformado en pesimismo ante la constatación de los efectos perversos que se han provocado. Aún con todo, ahora se sigue creyendo en vastos estratos de la población que la ciencia es el modelo de todo tipo de saber, aunque no llegue a asegurarnos el progreso prometido<sup>74</sup>. El pesimismo

71. Cfr. Rino FISICHELLA, «Il contributo di *Fides et ratio* nell'attuale dibattito», cit., p. 6.

72. «Cuidémonos entonces, quienes no somos Pascal, de despreciar lo que quizás nos sobrepasa, porque la ciencia es una de las mayores alabanzas a Dios: la comprensión de lo que Dios ha hecho». Etienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, Ayse, Caracas 1974, p. 87.

73. «El método científico en la medida en que es método, no es más que hacer todo lo posible con la propia mente, sin poner barreras». P.W. BRIDGMAN, *Reflections of a Physicist*, Philosophical Library, New York 1955, p. 535, cit en Susan HAACK, «Defendiendo la ciencia, dentro de la razón», cit., p. 48. La ciencia, antes que nada, es deudora de sus propios criterios y métodos, gracias a los cuales se siente segura en su recorrido de investigación; por ello es celosa de su autonomía, consciente de la capacidad racional y de la inagotabilidad de la realidad que estudia, que le permiten un trabajo continuado en el tiempo.

74. El Santo Padre señala al respecto: «una cierta mentalidad positivista sigue alimentando la ilusión de que, gracias a las conquistas científicas y técnicas, el hombre, como demiurgo, pueda llegar por sí solo a conseguir el pleno dominio de su destino». *FR*, 91. Es curioso, sin embargo, el contraste entre los especialistas y la opinión común: «desde hace unos veinticinco años, buena parte de la teoría de la ciencia pone en duda la índole real de sus resultados. Así, para Popper, éstos nunca pueden calificarse estrictamente de verdaderos, sino de aún no refutados. Kuhn, por añadir otro ejemplo, defiende que las conclusiones de la ciencia son intrínsecamente dependientes de paradigmas efímeros. En este sentido, la teoría de la ciencia camina por etapas semejantes a las que, hace dos siglos, abrieron la crisis de la metafísica: el saber humano es un constructo artificial, no una descripción estricta de la realidad. Los porqués se hacen, no se descubren. No son previos a la ciencia, sino sus efectos. Pese a la amplitud de estas convicciones entre los especialistas, en la mentalidad social se mantiene la postura opuesta». Enrique ALARCÓN, «Sobre el método de la metafísica», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, p. 273.

reinante lleva a preguntarse a muchos, puesto que ni siquiera la ciencia es capaz de asegurarnos el progreso prometido, «¿cómo podrán hacerlo otros géneros de conocimiento que, casi por definición son infinitamente más débiles, si es que acaso cabe llegar a calificarlos como *conocimiento?*»<sup>75</sup>.

## 2.2. Ciencia y filosofía

Para superar esta situación es preciso estudiar las bases que hacen posible la actividad científica, raíces que tienen naturaleza filosófica. Se puede decir que el fundamento del empeño científico se entronca de modo natural en la propia búsqueda de la verdad por parte del hombre. Así, el empeño científico tiene un fundamento doble. Por un lado, un orden natural real, con consistencia propia y, por tanto, cognoscible, aunque sea de manera parcial en el que se encuentra situado el hombre. Por otro lado, la búsqueda de un conocimiento que nos permita un dominio controlado de la naturaleza es un valor que merece ser cultivado.

De aquí que se den tres supuestos que entroncan armónicamente con la metafísica del ser y que se establecen como condiciones necesarias para la existencia y el progreso de la ciencia: una realidad caracterizada por su posibilidad de ser conocida —el supuesto ontológico—, la capacidad humana de conocer verdaderamente las cosas —el supuesto gnoseológico—, y el valor en sí de ese mismo conocimiento —supuesto ético—<sup>76</sup>.

Estos supuestos, como condiciones de posibilidad de la ciencia, permiten entroncar la tarea científica con la metafísica y con la antropología a través del hombre que hace la ciencia, pues la ciencia no se puede reducir a su objeto propio de estudio: como se ha indicado, eso sería atender sólo a la mitad de la historia<sup>77</sup>. Como se comprueba ordinariamente, el análisis de la actividad científica muestra que nuestra capacidad cognoscitiva incluye la capacidad de autorreflexión, de argumentación, de captar la verdad, de alcanzar la evidencia, de realizar interpretaciones y valoraciones; en definitiva, el ser humano es capaz de creatividad.

75. Tomás MELENDO, *Para leer la Fides et ratio*, Rialp, Madrid 2000, p. 88. Como señalaba Popper, «el principal problema aquí es el conflicto entre el “optimismo epistemológico” y el “pesimismo epistemológico”. ¿Podemos alcanzar el conocimiento? ¿Cuánto podemos conocer? Mientras que el optimista epistemológico cree en la posibilidad del conocimiento humano, el pesimista cree que el verdadero conocimiento está más allá de las posibilidades del hombre». Karl R. POPPER, «Mi concepción de la filosofía», en *En busca de un mundo mejor*, trad. Jorge Vigil, Paidós, Barcelona 1994, p. 234.

76. Mariano ARTIGAS, «El diálogo ciencia-fe en la encíclica *Fides et ratio*», cit., p. 635.

77. Langdon GILKEY, *Nature, Reality and the Sacred. The Nexus of Science and Religion*, Fortress Press, Minneapolis (Minnesota) 1993, p. 42., cit. en Miroslaw KAROL, «*Fides et ratio* n. 1: ¿Cuál es el texto correcto?», cit., p. 693.

Por tanto, en el estudio de la actividad científica se puede descubrir nuestra apertura a la trascendencia y nuestro deseo de verdad. Así, el uso constante de la capacidad de creatividad y de interpretación para obtener un conocimiento objetivo de las pautas espacio-temporales naturales, indica a la vez que formamos parte de la naturaleza y que estamos por encima de ella.

De este modo, «la reflexión sobre los supuestos gnoseológicos de la ciencia experimental muestra que sólo una antropología en la cual se reconoce la existencia y mutua interpenetración de las dimensiones materiales y espirituales en la persona humana, se encuentra en condiciones de explicar la actividad científica y sus logros reales»<sup>78</sup>. De ahí la necesidad de alejarse del engaño del cientificismo, mediante la fundamentación de la ciencia en lo que exige su misma naturaleza: una antropología que reconozca la apertura del hombre a la trascendencia, y en una metafísica abierta al ser<sup>79</sup>.

Así, con estas premisas, se percibe la trascendencia que supone el empeño por alcanzar la verdad, también en el ámbito científico. «La búsqueda de la verdad se lanza audazmente hacia delante, al encuentro con la plenitud de la realidad, sin reservas o pruritos de asegurar completamente el comienzo y cada uno de los pasos ulteriores. Quien busca la verdad no pretende seguridades. Todo lo contrario: intenta hacer vulnerable lo ya sabido, pues aspira siempre a saber más y mejor, mientras se goza en las posibles falsaciones de sus teorías, ya que suponen un avance hacia el logro de la verdad. Y, paradójicamente, es esta apertura al riesgo la que hace, en cierto modo, invulnerable a la persona, porque ya no están en juego sus menudos intereses, sino la patencia de la realidad»<sup>80</sup>.

78. Mariano ARTIGAS, *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 467.

79. Explica José Ignacio Murillo que la pretensión según la cual cada ciencia experimental por contar con su método y objeto propios, no necesita de ningún conocimiento que venga de fuera, viene en buena parte del convencimiento —cultural más que científico— de que el método de la ciencia es el adecuado a la realidad que estudia, en cuanto que agota esa realidad: ésta aparece como un conjunto de leyes —principalmente, físico-matemáticas— que rigen unos fenómenos; conocer estas leyes es conocer la realidad completa. Sin embargo, la ley no es una causa. Permite ampliar el saber sobre el funcionamiento de lo real, pero no la realidad en sí misma, pues ésta requiere una perspectiva diferente para su conocimiento, que es la filosófica: la metafísica, la antropología, la ética. El problema, por tanto, no se da en la ciencia sino en el científico, en el que se da una confusión en los planos epistemológicos, por el que llega a un reduccionismo también empobrecedor para el conocimiento de la realidad. Además, la misma historia de la ciencia moderna demuestra que este enfoque cientificista se basa en prejuicios precientíficos, ya que las ciencias no son fijas, y sus fronteras son lábiles. Cfr. José Ignacio MURILLO, «¿Son realmente autónomas las ciencias?», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón*, pp. 473-480.

80. Alejandro LLANO, *Humanismo cívico*, cit., p. 198.

Así pues, esta búsqueda de la verdad supone una necesidad para la ciencia, para lo cual ha de enlazar con la filosofía<sup>81</sup>. La ciencia «exige perentoriamente recurrir a un horizonte cultural que desvele su sentido y finalidad»<sup>82</sup>; esto es, necesita a la filosofía: no puede desvincularse de ella, sin perder su mismo sentido. Son muchas las preguntas que se abren con la investigación científica, cuya respuesta trasciende la misma ciencia. El intento de resolución de esos interrogantes ha llevado a un claro desarrollo de la llamada «filosofía de la ciencia» en este siglo. Incluso, a veces los propios científicos han cruzado los límites de sus métodos para formular principios filosóficos con los que justificar sus investigaciones. Esta relación, si mantiene y respeta la autonomía y campos propios de la filosofía y de la ciencia experimental, constituye un camino que permite dar unidad y orden al cúmulo de verdades que el hombre adquiere, que, de otro modo, quedan aisladas en sí mismas bloqueando su apertura a la verdad y sin posibilidad de conexión con el afán de trascendencia, lo cual impide el hallazgo del sentido de la vida.

De todos modos, no se ha avanzado lo suficiente en esta línea, pues el auge del cientificismo ha conducido a que muchos filósofos se hayan replegado hacia «ámbitos menos comprometidos del conocimiento, que no inciden sobre los interrogantes últimos ni sobre la vida vivida de quienes se alimentan de sus doctrinas, como no sea para aumentar su escepticismo»<sup>83</sup>, situación que no ha hecho más que agravar los problemas intelectuales de nuestra época.

Así pues, el Papa anima a confiar en la fuerza de la razón para considerar los primeros principios de la realidad, es decir, para volver a desarrollar la metafísica, levantando el anatema de su imposibilidad, que hace que el número de quienes aún la cultivan sea muy reducido y con poco eco en el panorama cultural.

### 3. VERDADES FILOSÓFICAS

#### 3.1. El surgir de la filosofía

Hay que acudir al origen del filosofar para considerar la fuerza y alcance de su misión, conocer el propósito con que surge y los retos a los que trata de enfrentarse.

81. «Según mi concepción de la filosofía, ésta no tiene que separarse ni puede separarse de las ciencias». Karl R. POPPER, «Mi concepción de la filosofía», en *En busca de un mundo mejor*, trad. Jorge Vigil, Paidós, Barcelona 1994, p. 237.

82. Alejandro LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., p. 237.

83. Tomás MELENDO, *Para leer la Fides et ratio*, cit., p. 88.

Movidos por la admiración ante la realidad, los filósofos se sienten impulsados a dar respuesta de lo que ven<sup>84</sup>. «Sostienen Pieper y Zubiri, cada uno con matices propios, que la admiración filosófica, origen de la especulación metafísica, sobreviene cuando lo más cotidiano, lo que creíamos entender hasta sus últimos entresijos, por el motivo que fuere se torna de repente incomprensible, lleno de misterio»<sup>85</sup>. También otro factor alienta el inicio del filosofar: «el sentido del *temor*, entendido no como miedo, sino como pausa y meditación sobre todo aquello que existiendo se desvanece, sobre la declinación de la vida y las cosas hacia la desaparición. Del mismo modo que el asombro o la maravilla, la *meditatio mortis* hace surgir en nosotros el deseo de filosofar. Así como en el libro de los *Proverbios* y en el de la *Sabiduría* leemos *Initium sapientiae timor Domini*, al menos una parte de la filosofía podría decir *Initium philosophia meditatio mortis*»<sup>86</sup>.

Por esto, los primeros filósofos han dirigido su esfuerzo intelectual hacia la realidad llena de interrogantes, desde «las ideas dudosas y a menudo perniciosas del sentido común acrítico. Su meta es llegar hasta el sentido común esclarecido y crítico: alcanzar una concepción más cercana de la verdad; y con una influencia menos perniciosa sobre la vida humana»<sup>87</sup>. De esta forma, «los griegos surgen indiscutiblemente como los primeros pensadores y científicos de Europa. Ellos por primera vez buscaron el saber por lo que en sí vale, y lo buscaron con un espíritu científico libre y sin prejuicios»<sup>88</sup>. Lo que ha caracterizado y definido a la filosofía desde estos primeros pensadores es el empeño en llegar a las últimas respuestas con la propia razón, en el respeto a las leyes lógicas, superando de este modo la formulación de verdades basadas en los mitos, sin sustento racional. «El término filosofía según la etimología griega significa “amor a la sabiduría”. De hecho, la filosofía nació y se desarrolló desde el momento en que el hombre empezó a interrogarse sobre el por qué de las cosas y su finalidad»<sup>89</sup>. Así pues, la filosofía, en cuanto empeño de la persona por pensar surge de modo natural como consecuencia del afán de saber y de su necesidad de sentido.

Desde los comienzos de la reflexión filosófica, la cuestión de la verdad ha sido el tema de fondo que ha centrado la investigación intelec-

84. Como señala Platón, «muy propio del filósofo es el estado de tu alma: la admiración. Porque la filosofía no conoce otro origen que éste». PLATÓN, *Teeteto*, 155d. También Aristóteles lo afirma: «por la admiración han empezado los hombres, ahora y antes, a filosofar». *Metafísica*, VI, 982b, 125.

85. Tomás MELENDO, *Para leer la Fides et ratio*, cit., pp. 30-31.

86. Vittorio POSSENTI, «Fe y Razón», *Humanitas*, 14 (1999) 53.

87. Karl R. POPPER, «Mi concepción de la filosofía», en *En busca de un mundo mejor* (trad. Jorge Vigil), Paidós, Barcelona 1994, p. 224.

88. Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona 1974, p. 31.

89. *FR*, 3.

tual. En concreto, la distinción entre el ser verdadero y la mera apariencia se encuentra en la raíz de la filosofía occidental. Y el discernimiento y búsqueda de lo verdadero se ha indagado desde siempre tanto para facilitar un horizonte de sentido a las vicisitudes de la vida cotidiana que permita obtener los principios reguladores de la conducta personal, como para facilitar una unidad y coherencia al conocimiento que el hombre va alcanzando. Así pues, un filósofo como Aristóteles trata en sus escritos cuestiones metafísicas, éticas, de filosofía de la naturaleza, etc. con una coherencia lógica y sentido de unidad que permite el desarrollo del saber humano en todas las direcciones, mostrando la vocación originaria del conocimiento humano de ir a la unidad de los saberes<sup>90</sup>.

No obstante, también desde el inicio de la filosofía, ha estado presente el riesgo de perder la objetividad del conocimiento. Son los sofistas en el siglo V a.C. quienes tratan de mostrar que no es posible una verdad objetiva, y si ella existe, el hombre no puede conocerla, y caso de que pueda conocerla es incapaz de comunicarla. Según los sofistas, la medida de la realidad no es la verdad «objetiva», sino el hombre, que, según la famosa frase de Protágoras, es la medida de todas las cosas. Por lo cual, ante la realidad de que los hombres son múltiples y cada uno tiene su propia perspectiva, prevalece sólo la imposición del más fuerte, la lucha de intereses y la voluntad de poder<sup>91</sup>.

Esta tendencia a alterar la visión de la realidad, que es constante en la historia del pensamiento, muestra la fuerza disgregadora también presente en la naturaleza humana, que ha ocasionado no pocas crisis en las que el hombre mismo se ha rebajado de su propia dignidad. También ahora nos encontramos en una de esas etapas, como apunta Joseph Ratzinger: «ahora se percibe la enorme radicalidad de la actual disputa ética, cuyo centro es la conciencia. A mí me parece que el paralelismo más aproximado en la historia de las ideas es la controversia entre Sócrates y Platón, por un lado, y los sofistas, por otro, en la que se pone a prueba la resolución originaria de dos actitudes fundamentales: la confianza en la capacidad de verdad del hombre y una visión del mundo en la que el hombre crea sus propios criterios»<sup>92</sup>.

90. Como señala Millán Puelles, se nos hace sumamente difícil comprender que hubo «un tiempo en el que la unidad del conocimiento humano, aunque provista de órganos y establecida como un cierto conjunto de saberes, prevaleció sobre sus divisiones, y toda ella era designada con un solo vocablo: el de “filosofía”. Esta palabra significaba toda ciencia humana, y no sólo cada una de ellas, sino también su íntegro conjunto o repertorio. En la Antigüedad, y sobre todo en Grecia, la división del ámbito total de los conocimientos humanos era, pues, primordial y esencialmente, la que distinguía entre el conocimiento vulgar y el conocimiento filosófico, esto es, la filosofía». ANTONIO MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid 1978, p. 46.

91. Cfr. Walter KASPER, *Teología e Iglesia*, vol. I, Herder, Barcelona 1989, p. 358.

92. JOSEPH RATZINGER, *Verdad, Valores, Poder*, Rialp, Madrid 1995, p. 63.

### 3.2. La pérdida de sentido de la filosofía

La crisis intelectual de nuestros días tiene que ver con el estrechamiento del concepto de filosofía que se opera en la Modernidad, aunque sus bases se encuentren ya establecidas en la Baja Edad Media<sup>93</sup>: hay un momento —el advenimiento del nominalismo y, sobre todo, lo que éste dio a lugar, a partir de su crítica del realismo filosófico<sup>94</sup>— en el que se produce la brecha inicial en la unidad de los saberes<sup>95</sup>.

A pesar de esta necesidad existencial de la filosofía por parte de cada hombre y de la misma ciencia, en la cultura moderna ha cambiado el

93. «El concepto de filosofía ha sido estrechado desde la Edad Media. Reconociendo este cambio, *Fides et ratio* la describe como una forma puramente natural de conocimiento “que depende sobre la experiencia de los sentidos y que avanza a la luz del solo intelecto” (FR, 9). En la universidad moderna hacer filosofía es explicado a menudo como una disciplina altamente especializada que trata con conceptos abstractos más que directamente con la realidad. Uno de los méritos de la encíclica de Juan Pablo II es mostrar que la filosofía, como búsqueda del significado último y de la verdad trascendente, debe ir más allá de sus confines académicos». Avery DULLES, «Reason, Philosophy, and the Grounding of Faith: A Reflection on *Fides et ratio*», en *International Philosophical Quarterly*, 40 (2000) 489.

94. «Intentando una explicación teórica no histórico-narrativa, puede decirse que una serie de consecuencias se produjeron como resultado en cadena: En primer lugar, la ciencia se separó de la fe, pero no como legítima distinción entre los dos saberes que había estado presente, al menos de modo implícito, en toda la tradición cristiana, sino como la encíclica califica de *nefasta separación*. Después, debido a la actitud de algunos pensadores radicalizada en un excesivo racionalismo, se afirmó que una verdad cognoscible únicamente mediante la Revelación no puede ser objeto de un saber verdaderamente científico. Y de ahí la consecuencia de que una ciencia no puede presuponer la fe y que la teología no puede ser una ciencia». Miguel LLUCH BAIXAULI, *La unidad de los saberes*, en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBI y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, p. 68.

95. Garrido señala tres etapas en la crisis cultural: la Modernidad y la Ilustración; el pensamiento que llama «transmoderno» (fenomenología, existencialismo, personalismo, hermenéutica, raciovitalismo, escuela de Frankfurt, etc.), que ocupa el siglo XX hasta los años 80 y, finalmente, el denominado pensamiento postmoderno o débil. «Esta situación postmoderna, muy difundida, es la que principalmente contempla la encíclica. Así nos lo anuncia ya la introducción (n. 5), y luego se va repitiendo (nn. 46, 55, 56, 61 y 91). Esta situación parece ser el interlocutor, por así decirlo. No lo es ya la modernidad acrítica consigo misma y agresiva con la Revelación y la Iglesia, sino la postmodernidad que renuncia a la verdad, exalta el fragmento, privilegia lo efímero y el instante, y no quiere plantearse cuestiones últimas». Juan José GARRIDO, «*Fides et ratio*. Una nueva tarea para la filosofía», *Diálogos de Teología. Paternidad de Dios y salvación del hombre*, Fundación Mainel, Valencia 1998, p. 70. La postmodernidad es tal porque no advierte que el fragmento también incluye una referencia más allá de sí, una exigencia de totalidad. Así lo expresa Franco Miano: «también en el fragmento se puede anidar una necesidad de sentido, una pregunta ética, una llamada, una invocación que tiene que ser acogida. También en el fragmento podemos hallar un germen de verdad para recuperar». Franco MIANO, «Elementi della postmodernità», *Presenza Pastorale*, 69 (1999) 29.

papel y el sentido de la filosofía. Comenta Antonio Livi al respecto que «la época actual está caracterizada por una crisis de la filosofía, y esto por dos motivos: el primero es que la sociedad actual en su conjunto —dado el predominio cultural de la técnica y de la economía— no considera la filosofía como sabiduría, como magisterio de verdad para las elecciones decisivas de la vida; el segundo es que los mismos filósofos, a una verdad que venga de la filosofía, hoy ya no la creen»<sup>96</sup>.

De ahí que el Papa indique que la filosofía, «de sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber humano; más aún, en algunos aspectos se la ha limitado a un papel del todo marginal. Mientras, otras formas de racionalidad se han ido afirmando cada vez con mayor relieve, destacando el carácter marginal del saber filosófico. Estas formas de racionalidad, en vez de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas —o, al menos, pueden orientarse— como “razón instrumental” al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder»<sup>97</sup>.

En este sentido, al desvirtuarse el papel de la razón, se han trasvasado las esperanzas de felicidad a la capacidad de dominio del mundo. Éste es entendido como el ámbito de lo manejable por la libre disposición del hombre —algo pasivo, inerte, intercambiable, que sólo varía por causalidad mecánica—, y cuyos únicos límites son los que vienen impuestos por la insuficiencia del poder tecnológico. Así la única felicidad posible, estaría inscrita en el ámbito del hacer —*poiesis*—, más que en el de la *praxis*, por lo que la propia acción humana iría desgastando al hombre, empobreciendo cada vez más su posibilidad de felicidad. Pero ese señorío técnico no sólo es amenazador para la naturaleza, sino también para el hombre mismo<sup>98</sup>.

De esta forma, la transformación del amor a la sabiduría en afán de poder corre en paralelo con la inhibición de la razón en la búsqueda de la verdad. Esto sucede por instrumentalizar la razón, por convertirla en una tarea exclusivamente analítica. Como señala Robert P. George, «por instrumentalización de la razón —viéndola como la pura esclava de las pasiones, según la famosa frase de Hume— se piensa la filosofía no como búsqueda de la sabiduría, lo que el Papa llama conocimiento sapiencial, sino como una empresa puramente analítica. Pero cuando la razón es instru-

96. Antonio LIVI, «La nozione di senso comune nell'enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*», *Sensus communis*, 1 (2000) 25.

97. *FR*, 47.

98. «Esta dimensión sapiencial (de la filosofía) se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano». *FR*, 81.

mentalizada, enseguida se vuelve contra ella misma con amplia desconfianza. Entonces, como incluso el valor analítico de la razón es negado, el positivismo colapsa en el oscuro fenómeno del nihilismo, cuya crítica es imposible desde una perspectiva puramente analítica. Para superar el nihilismo, la filosofía debe volver a su estatus socrático original siendo a la vez tarea analítica y sapiencial»<sup>99</sup>. Sin embargo, este reencuentro de la vocación original de la filosofía supone redescubrir la pasión por la verdad, en su sentido más absoluto... esto es, por lo que los antiguos hicieron filosofía<sup>100</sup>.

Uno de los efectos perversos del olvido del ser —tema central de la metafísica— es el surgimiento del nihilismo<sup>101</sup>, como la voluntad de poder de la tecnología, caracterizada como «la irracionalidad de los fines acompañada de decisiones técnicas sobre los medios. (...) Con el nihilismo puede ocurrir no sólo una transformación de la metafísica como la provocada por el análisis o la hermenéutica, sino el mismo fin de la filosofía como una empresa que intenta el conocimiento de la verdad y en una forma de sabiduría. De hecho, la dimensión sapiencial inherente a la filosofía es progresivamente disuelta con el advenimiento del nihilismo, mientras desaparece la perspectiva de acuerdo con la cual la filosofía es vista como una vocación y una práctica existencial con profundas resonancias en la vida personal»<sup>102</sup>.

Este contexto cultural que desespera de la habilidad de la razón para conocer la verdad acerca de la persona humana supone una fuerte amenaza para la civilización humana, que requiere una fuerte y radical toma de posición por la filosofía misma. «Esta desesperación es esencialmente el abandono de la vida filosófica. Ello indica una pérdida colectiva de fe en la búsqueda de la verdad. Desde el punto de vista del Papa, la desesperación

99. Robert P. GEORGE, «The Renaissance of Faith and Reason», en <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Crisis/Jan2000/george.html>, consultado el 9.X.2000.

100. Jennifer HOCKENBERRY, «*Fides et ratio* and the Graceful redemption of philosophy», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, p. 261.

101. Algunos autores han pretendido hacer ver que el nihilismo tiene como origen el cristianismo y sus afirmaciones absolutas, imposibles de mantener en una cultura pluralista. Así, a propósito de la Encíclica, Emanuele Severino ha escrito sobre el anunciado fin del cristianismo. «Para la filosofía contemporánea es necesario liberarse del cristianismo, que quiere ser la verdad definitiva y suprema en la que viene afirmada la realidad inmutable de Dios (...) Lo único inmutable es la destrucción de todo lo inmutable». Emanuele SEVERINO, «Religioni e ideologie. La fine annunciata del cristianesimo. Il cattolicesimo è creduto vincente nel momento in cui la sua vita è conclusa», *Il Corriere della Sera*, 21-II-1999. Pero es precisamente esa postura contra la que se enfrenta la Encíclica con más argumentos fenomenológicos y filosóficos de los que Severino quiere tener en cuenta. Además, esta postura adolece de serios defectos de coherencia. Severino pretende que la historia de la filosofía y el cristianismo conducen al nihilismo, pero cabría preguntarse entonces de dónde surge el grito de libertad en la modernidad; además, él mismo no deja de señalar la necesidad de un absoluto, de «lo único inmutable».

102. Vittorio POSSENTI, «The problem of Nihilism in *Fides et ratio*», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/possenti.htm>, consultado el 9.X.2000.

filosófica no es benigna. No conduce a la tranquilidad o a la humildad intelectual. En cambio, conduce a una fe ciega en la voluntad de poder; y cuando la fe ciega en la voluntad de poder llega a ser predominante, el camino que conduce a la vida en Cristo es oscurecido. A juicio del Papa, por tanto, una de nuestras tareas es reponer en los corazones de la gente la creencia en la filosofía, creencia que la búsqueda de la verdad es posible»<sup>103</sup>.

Así, Juan Pablo II al hablar de filosofía se encuentra con tener que defender la filosofía misma para que recupere su fuerza originaria. Por este motivo, subraya los puntos en los que la filosofía moderna se ha separado de los antiguos, provocando su crisis de identidad y la caída en el nihilismo. «Los tres puntos son: 1) el énfasis en la subjetividad; 2) el método de separación y reducción; 3) el proyecto de dominio de la naturaleza. Cada uno de estos ítems contribuye de algún modo a formar el nihilismo de la época moderna»<sup>104</sup>.

El cientificismo, el pragmatismo, el relativismo e historicismo, así como el escepticismo, han adoptado cada uno a su manera estos puntos de fuerza, provocando esta caída en el nihilismo<sup>105</sup>. De ahí que «se presentan cuatro características como integradoras de la misma naturaleza del nihilismo: *Crisis de la idea de verdad, olvido del ser, hundimiento del conocimiento real y objetivo, negación de la humanidad del hombre*: podría decirse que hay nihilismo cuando la luz del intelecto especulativo ya no se dirige al ser; de modo que los hombres y las cosas dejan de estar ordenadas según su naturaleza o su valor de ser»<sup>106</sup>. Así pues, en este contexto la acción humana queda reducida a un mero «juego», al estar desprovista de

103. Michel SHERWIN, O.P., «The third millennium and the philosophical life: Or. “Celsus, don’t despair”», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine’s Press, South Bend (In.) 2001, p. 245.

104. John HITTINGER, «*Fides et ratio*: Exorcizing the Ghost of Descartes», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/hittinge.htm>, consultado el 9.X.2000.

105. De los principios de estas corrientes se derivan las exigencias del nihilismo, que «impone que el mundo esté desprovisto de cualquier verdad, de cualquier exigencia derivada de la naturaleza de las cosas: sólo así se mantiene el reino de lo posible sin ningún tipo de coacciones. Porque, en efecto, la lógica nihilista es coercitiva. Por eso se sospecha de ella. Se proscribía culturalmente al que pretende —como se dice— *poseer* la verdad». Tomás MELENDO, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1997, p. 44. Sobre el postmodernismo en relación con la *Fides et ratio*, véase Carlos ORTIZ DE LANDÁZURI, «¿Crisis de sentido o *sensus fidei*? El dilema de la encíclica *Fides et ratio* ante el posmodernismo filosófico», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 769-796. También, Mario BORGHESI, «Cristianismo y filosofía entre modernidad y posmodernidad», *Communio. Revista Católica Internacional*, 21 (1999) 311-324.

106. Vittorio POSSENTI, «The problem of Nihilism in *Fides et ratio*», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/possenti.htm>, consultado el 9.X.2000; también en Vittorio POSSENTI, «Pensamiento moderno y nihilismo en la *Fides et ratio*», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón*, cit., p. 190.

verdad y de fin: «Sin verdad, (...), no puede darse ni contemplación, ni acción finalizada. Cabe sólo un obrar, interno o externo, especulativo o práctico, individual o colectivo..., que es fin para sí mismo. *Es decir, un juego*. (...) Como bien había visto Nietzsche, el juego se transforma de manera implacable en cifra nihilista de todo el obrar humano. La vida como juego se torna recompreensión nihilista de la existencia: juego erótico, juego lingüístico, hermenéutico, juego político,... Porque a todo se le ha desprovisto de verdad y de fin»<sup>107</sup>.

Ante este panorama, no pocos filósofos, «abandonando la búsqueda de la verdad por sí misma, han adoptado como único objetivo el lograr la certeza subjetiva o la utilidad práctica»<sup>108</sup>, por lo que la filosofía se ha encontrado incapaz de cumplir esa misión globalizadora, que otorga sentido, unidad y finalidad a todo lo que sucede, pues «filosofar significa reflexionar sobre la totalidad de lo que nos aparece, con vistas a su última razón y significado»<sup>109</sup>. «No se dispone de lo que los clásicos llamaban primeros principios, y en este sentido lo que se echa en falta es justamente la metafísica, especialmente en su dimensión sapiencial y en su capacidad de trascender los fenómenos y alcanzar el fundamento»<sup>110</sup>.

Así, esta situación genera problemas graves para el hombre, pues al carecer de una idea general de la racionalidad del conocimiento resulta difícil señalar qué significa pensar y, más aún, actuar inteligentemente<sup>111</sup>.

«Los puntos de vista, a menudo de carácter científico, sobre la vida y sobre el mundo se han multiplicado de tal forma que podemos constatar como se produce el fenómeno de la fragmentariedad del saber. (...) El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento

107. Tomás MELENDO, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1997, p. 46.

108. *Ibid.*

109. Josef PIEPER, *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona 1973, p. 12.

110. Enrique R. MOROS, «La filosofía analítica y la *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 710. Enrique Alarcón observa que la salida de la crisis de la metafísica no se llevará a cabo tanto con un cambio en las doctrinas de los entendidos como con un cambio con la mentalidad social sobre la metafísica, por lo que, dado que caben diversas perspectivas para enfocar la metafísica, aquella que parece convenir a la situación actual es la que mejor puede ser aprehendida como un saber estricto por la mayoría social. Por esto, señala que si la metafísica se enfoca como un estudio del principio de no contradicción, imprescindible para la fundamentación de todas las ciencias y de toda actuación racional, es obvio para cualquiera advertir la firmeza y necesidad de su objeto. En definitiva, sostiene que la metafísica debe partir de los primeros principios como porqué último de todo saber racional y, a partir de ellos, indagar el mayor bien humano. Enrique ALARCÓN, «Sobre el método de la metafísica», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón*, cit., pp. 267-277.

111. Juan Pablo II «sostiene la existencia de una racionalidad universal, racionalidad que permea todo el comportamiento humano y es la piedra de toque de toda verdad». *Ibid.*, p. 712.

parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo»<sup>112</sup>.

El problema de la «fragmentación de los saberes» ha resultado enormemente importante, ya que aboca a la desintegración del núcleo interior del hombre mismo. Éste, al no ver en su horizonte existencial nada distinto que un aglomerado de hechos y verdades sin relieve y sin un sentido global coherente con su condición de persona, y constreñido en un pragmatismo vacío de horizonte, donde no se reconoce la fuerza y trascendencia de su capacidad de buscar la verdad, no puede encontrarse a sí mismo y, por tanto, tampoco a Dios. Así pues, cuando trata de llegar a Dios con independencia de su razón cae en el fideísmo, verdadera enfermedad de la persona, pues separa toda racionalidad de uno de los actos que más implican a la razón, el acto de fe<sup>113</sup>.

Por esto, ante el cúmulo de conocimientos específicos que proporciona la cultura científica y tecnológica —como señalaba Kierkegaard, «la desgracia de nuestra época es que posee demasiados conocimientos, pero ha olvidado qué significa existir»<sup>114</sup>—, el hombre ha necesitado siempre y necesita un ámbito de conocimiento de orden superior, donde pueda establecer la unidad de sus conceptos y de su saber en cuanto hombre<sup>115</sup>.

112. *FR*, 81 y 85.

113. «La fe necesita la razón en el sentido que es un acto consciente que implica un juicio intelectual acerca de la verdad. Sólo los seres racionales puede hacer un acto de fe. La fe no puede ser contraria a la razón ya que Dios, que es la verdad misma, no puede revelar lo que es absurdo o demostrablemente falso. Dios, de hecho, ofrece signos que positivamente apuntan a la verdad de la religión revelada.

Si, sin embargo, la razón se entiende como demostración racional, suficiente para convencer a cualquier persona normal que la revelación es verdadera, la razón no es necesaria para el asentimiento de la fe. Muy pocos creyentes están en la situación de demostrar la verdad de lo que ellos creen. La fe, frecuentemente, y diría que normalmente, se apoya sobre factores que son demasiado numerosos, complejos y sutiles para ser trasladados a argumentos silogísticos. A través del proceso de investigación, la atracción de la gracia crea una esperanza y una anticipación de una revelación redentora que ayuda a uno a reconocer los signos. Al final de la investigación, la luz sobrenatural de la fe hace posible dar un completo y alegre asentimiento a la palabra de Dios que revela. Este asentimiento, evocado por la presencia inmediata de Dios al alma, no depende más de signos creados o pruebas racionales. Si no es irracional porque el natural dinamismo de la mente hacia la verdad encuentra cumplimiento en un inmediato aunque oscuro encuentro con el mismo Autor de la verdad». Avery DULLES, «Reason, Philosophy, and the Grounding of Faith: A Reflection on Fides et Ratio», *International Philosophical Quarterly*, 40 (2000) 487-488.

114. Soren KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, Princeton 1974, 240. (Cita tomada de Pablo DOMÍNGUEZ PRIETO, «El enigmático límite de la razón humana», *Comentario y texto de la Encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1999, p. 207).

115. «El hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber». *FR*, 85.

Por ello, la encíclica *Fides et ratio* repropone el camino hacia la unidad de los saberes, respetando la autonomía de los distintos órdenes del conocimiento<sup>116</sup>.

De ahí que una de las primeras pautas a tener en cuenta para la actividad intelectual del hombre de hoy consista en «huir de toda atomización analítica que pierda el horizonte “relacional” de los saberes filosóficos. Se ha de caminar, empero, hacia la integración de todas las verdades mostrando que no son sino la participación de una única y suprema Verdad, la Verdad que el hombre atisba con su razón»<sup>117</sup>.

Esta tarea es posible, ya que el hombre no es un ser radicalmente finito —la mente no es una «cosa» entre «cosas», que dijera Lévi-Strauss—, que no pueda elevarse con su conocimiento sobre la diversidad y multiplicidad de los datos de experiencia, ni tampoco la misma realidad con la que se encuentra está aislada entre sí, sin algún elemento común que muestre una unidad profunda en todo lo que existe. Por esto, el hombre puede aspirar a una visión global, sintética y universal de la verdad, pues capta de algún modo que hay cierta relación de todo con todo<sup>118</sup>. Es la razón la que se siente empujada por su propia dinámica a saber más, a preguntar por lo que está más allá de la verdad práctica o científica, y, en último término, se siente impelida a encontrar la verdad última<sup>119</sup>. Como en otro momento se ha comentado, el Papa vuelve a recordar la plena vigencia de las palabras iniciales de la *Metafísica* de Aristóteles: «Todos los hombres desean [por naturaleza] saber»<sup>120</sup>.

Esta perspectiva más alta que la de las ciencias, que realiza esta misión integradora de la totalidad en la unidad y que llega a los últimos fundamentos de lo que existe, es la propia de la filosofía, la cual constituye una visión y una tarea.

116. «La verdad es una, pero se presenta a nosotros de forma fragmentaria a través de los múltiples canales que nos conducen a su cercanía diferenciada. (...) En cuanto ciencias, la filosofía y la teología son también ellas intentos limitados para percibir la unidad compleja de la verdad. Es sumamente importante intentar, por una parte, la búsqueda de una síntesis vital, cuya nostalgia nos agujonea, y, por otra, evitar cualquier sincretismo irrespetuoso de órdenes de conocimiento y de grados de certeza distintos». JUAN PABLO II, «El hombre frente a la verdad», *L'Osservatore Romano*, Edición semanal, 21.XII.1986, p. 22; cit. en FRANCISCO CONESA y JAIME NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, p. 159.

117. Pablo DOMÍNGUEZ PRIETO, «El enigmático límite de la razón humana», cit., p. 212.

118. Se trataría de recuperar el concepto platónico de *sinopsis*, según el cual todo tiene que ver con todo.

119. «De modos y formas diversas muestra que el deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre. El interrogarse sobre el por qué de las cosas es inherente a su razón, aunque las respuestas que se han ido dando se enmarcan en un horizonte que pone en evidencia la complementariedad de las diferentes culturas en las que vive el hombre». *FR*, 3.

120. *FR*, 25.

### 3.3. La recuperación de la naturaleza sapiencial de la filosofía

Para afrontar la crisis intelectual de nuestro tiempo, Juan Pablo II reivindica el papel sapiencial de la filosofía, que también la Iglesia posee<sup>121</sup>. Este carácter sapiencial queda enmarcado por la búsqueda del sentido último y global de la vida: «la filosofía no es, pues, sólo una técnica de conocimiento, sino una “sabiduría” manifestada en la vida, una forma razonable de vivir, que es la forma razonable de ser hombre. Conocerse a sí mismo no es un quehacer puramente reflexivo, sino una llamada a situarnos mejor en el ser: a “ser sabios”. A este giro ontológico que la mejor hermenéutica de nuestros días ha llevado a cabo a partir de Heidegger, alude el término “sapiencial” con que la encíclica adjetiva a la filosofía en los números 1, 81, 82, 106»<sup>122</sup>. Con él también se subraya que la razón no se ha de subordinar a lo que está bajo ella, ni se ha de dejar dominar por las instancias que a ella le compete regular.

Así pues, «la naturaleza sapiencial de la filosofía, que la *Fides et ratio* presenta tanto en el origen histórico como en la estructura de todo ser humano, se refiere así al mismo tiempo a la *admiración* inicial, a los cuestionamientos *radicales* sobre la existencia y a este clima de apertura a la *veracidad* del testigo»<sup>123</sup>.

El Papa señala que para que la filosofía pueda cumplir este papel sapiencial ha de reunir unas condiciones concretas<sup>124</sup>. Antes de describirlas, hay una cuestión previa que requiere un comentario. La valoración y admiración que provoca el empeño del Papa por cuidar de la filosofía, lleva también a preguntarse por el sentido de esta labor, que parece que escaparía a los objetivos de la Iglesia. Lo primero que se observa es que la pro-

121. «Este cometido sapiencial llega a sus Pastores directamente desde el Evangelio y ellos no pueden eludir el deber de llevarlo a cabo». *FR*, 85. Se ha comparado esta dimensión sapiencial de la filosofía que postula el Papa con la filosofía que llevó a cabo S. Buenaventura: cfr. A.-P. BARRAJÓN, «Sapiential Dimension of Philosophy. A Reading of *Fides et Ratio* from the Perspective of St. Bonaventure», *Alpha Omega*, 2 (1999) 363-375.

122. Luis Angel ITURRIOZ MAGAÑA, «El pensamiento, en el núcleo de la vida de fe. (Comentario a la *Fides et ratio* en perspectiva filosófica)», cit., p. 67. También observa Hemming que «Verdad aquí significa aquello que es dado en la más lata conemplación, entendida por los griegos como *theoria*. La conexión esencial entre *sophia* y *theorein* y la práctica de la *sophia* se oscurece en la Ilustración, precisamente porque la razón es siempre dada de cara al futuro, como lo que funda algo en cuanto ya es». Laurence Paul HEMMING, «Unreasonable Faith», *New Blackfriars*, 81 (2000) 393.

123. Julián LÓPEZ AMOZURRUTIA, «Densidad y tensión del fin», cit., p. 31. En este sentido son muy interesantes las observaciones de Georges COTTIER, «La actualidad de la encíclica. Reflexiones sobre la carta encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*», *L'Osservatore Romano*, edición castellana, 30.X.1998, p. 12.

124. *FR*, 81-83. Cfr. Jesús GARCÍA LÓPEZ, «La filosofía cristiana en la *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 651-654.

puesta del valor de la racionalidad<sup>125</sup> y de la importancia de la filosofía es vuelta a plantear por el Magisterio porque tiene autoridad para ello, en razón de que son valores intrínsecamente conectados —en el plano del conocimiento— con la Revelación que la Iglesia tiene el mandato de custodiar e interpretar infaliblemente. De ahí que el Papa adopte este papel de defensa de la filosofía, defensa que no se fundamenta en su personal formación y trabajo filosófico, sino en su condición de Maestro supremo de la fe cristiana. Parece hacer notar la necesidad de reconsiderar la enseñanza del Aquinate, cuando decía que la fe presupone la razón, como la gracia presupone la naturaleza<sup>126</sup>.

Así pues, resulta lógico y encantador considerar que «aquel Dios que ha creado el orden natural no podía no asegurarse —en la obra de la elevación del hombre al orden sobrenatural— que éste fuese respetado y eventualmente vuelto a sanar. (...) Se entiende entonces que la rehabilitación de la filosofía de parte de un Magisterio, cuya autoridad es divina y cuya función es esencialmente religiosa, sea al mismo tiempo un servicio que la Iglesia desarrolla en favor de aquello que no constituye en sí mismo el fin de la Iglesia (la filosofía entendida como búsqueda de la verdad con los recursos de la razón humana) y por otra parte una defensa necesaria de aquello que en cambio es el objeto propio de la misión específica de la Iglesia, o sea la fe. Porque la depreciación de la filosofía —sobre todo mediante el abandono de la metafísica— comporta inevitablemente la caída del pensamiento cristiano en el fideísmo, riesgo mortal para la vida intelectual en el interior de la Iglesia»<sup>127</sup>.

Retomando los requisitos que señala el Papa para que la filosofía goce de ese carácter sapiencial, ésta ha de cumplir las siguientes condiciones:

a) ser la *ciencia primera*, no una ciencia más, sino la instancia crítica decisiva que señala el fundamento y el límite a las diversas ramas del saber científico<sup>128</sup>. De este modo, puede conducir hacia una *concepción unitaria y orgánica de todo el saber humano*<sup>129</sup>, esto es, a la auténtica sabi-

125. Juan Arana destaca el valor de la defensa de la razón como patrimonio de la humanidad que lleva a cabo la *Fides et ratio*, frente a quienes la tratan de desacreditar por subordinar la razón a la fe. «La defensa de la razón en la *Fides et ratio*», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón*, cit., pp. 279-288.

126. En torno a esta idea de S. Tomás —«como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural se ponga al servicio de la fe»— gira la colección de artículos sobre la encíclica *Fides et ratio* que ha publicado Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Fe y razón*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1999. También es relevante en este sentido el artículo de Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, «*Fides et ratio* en Averrores y Santo Tomás de Aquino», *Burgense*, 41 (2000) 9-31.

127. Antonio LIVI, «La nozione di senso commune nell'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*», *Sensus communis*, 1 (2000) 26.

128. *FR*, 81.

129. «Sé bien que estas exigencias, puestas a la filosofía por la palabra de Dios, pueden parecer arduas a muchos que afrontan la situación actual de la investigación fi-

duría<sup>130</sup>. Ciencia primera, también porque no se reduce a un territorio concreto de la realidad, sino a la realidad entera. No se ocupa sólo de lo sensible y material, sino también de lo inteligible y espiritual. Así, «la filosofía se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos»<sup>131</sup>, esto es la filosofía ayudará al hombre a encontrar su plenitud.

Este cometido de la filosofía como ciencia primera sirve de fundamento para la coherencia y armonía entre las diversas ciencias humanas, que son distintas, pero unitarias y orgánicas. Gracias a la filosofía, «es posible entonces apelar a una jerarquía del conocimiento, a una ordenación jerarquizada del saber cuyos fundamentos pueden situarse en lo natural, en lo trascendente, y en lo sapiencial. El saber arquitectónico es exclusivamente una inteligencia de los principios, no un saber con pretensiones de totalidad. Lo que este saber aporta es la convicción del sentido, es la confianza en la inteligibilidad ordenada de lo real, es el amor al saber y a aquellos que con nosotros lo buscan»<sup>132</sup>.

b) ser *realista*, es decir, un saber auténtico y verdadero, en donde se verifique la capacidad del hombre de conocer la verdad objetiva mediante la *adaequatio rei et intellectus*, que le permite pasar de lo particular y relativo a lo absoluto, total y definitivo, o sea, al ser que es el objeto del conocimiento<sup>133</sup>. En efecto, esto es posible porque «la inteligencia no se limita sólo

losófica. Precisamente por esto, asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana». *FR*, 82.

130. Paolo Colombo señala con acierto que «si la filosofía no se interpreta como la búsqueda de la verdad última, limitándose sobre todo a las verdades de carácter sectorial, deriva en una profunda homología, hasta la propia identificación, con las ciencias humanas y con su carácter eurístico pero no fundativo en la acepción más rigurosa del término»; «La recezione del percorso storico della filosofia nell'enciclica *Fides et ratio*», *Teologia*, 24 (1999) 315.

131. *FR*, 81.

132. Francisco CONESA y Jaime NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, pp. 160-161. Juan Pablo II señala en esta línea: «la verdad es una, aunque sus expresiones lleven la impronta de la historia y, aún más, sean obra de una razón humana herida y debilitada por el pecado. De esto resulta que ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios». *FR*, 51.

133. «Esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real — sean éstos funcionales, formales o útiles —, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo del objeto de conocimiento. Ésta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica». *FR*, 82.

a los fenómenos, sino que es capaz de alcanzar con verdadera certeza la realidad inteligible, aunque a consecuencia del pecado se encuentre parcialmente oscurecida y debilitada»<sup>134</sup>. Una vez más, se quiere dejar constancia de que, en su busca de la verdad, nuestro entendimiento está esencialmente ordenado a conformarse con la realidad, pues «la verdad del entendimiento no está causado por la verdad de las cosas, sino por el ser de ellas»<sup>135</sup>.

c) Ser una filosofía de *alcance metafísico*. «Las dos exigencias mencionadas conllevan una tercera: es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo. (...) Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica»<sup>136</sup>.

Estas tres condiciones del pensamiento filosófico — ser ciencia primera, realista y metafísica — tienen como base la misma articulación del conocimiento humano, por lo que no resulta artificial ni ajeno a su misma naturaleza. En este marco, recuperado el valor normativo de la verdad de la realidad, se puede restablecer un entorno digno del hombre para que la humanidad se pueda desarrollar como tal, y el hombre no llegue a ser víctima de sí mismo. Hittinger concreta tres pasos a que han de conducir estas exigencias, de modo que no sólo alejen la amenaza nihilista, sino que, sobre todo, abran nuevos caminos a la razón: «(a) el redescubrimiento del ser; (b) la modernización de una aproximación integradora y expansiva al conocimiento, y (c) una reafirmación de un bien moral y contemplativo más allá del dominio y de la utilidad»<sup>137</sup>.

Para culminar este reto, se requiere profundizar en el valor del lenguaje, ya que es clave para el desarrollo de la metafísica y de la teología, por su capacidad de expresar los conceptos e ideas, más especialmente para manifestar lo que trasciende al mismo hombre.

134. Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 15.

135. Jesús GARCÍA LÓPEZ, «La filosofía cristiana en la *Fides et ratio*», cit., p. 661.

136. *FR*, 83. Este carácter metafísico no se refiere a la «metafísica fundamental, en su sentido técnico, como ciencia del ser en cuanto ser, sino en general, al estudio serio de la filosofía realista del mundo, del hombre y de Dios, porque toda filosofía, si es verdadera filosofía, es metafísica». Carlos VALVERDE, «El inevitable retorno de la metafísica», *De las criaturas a su autor. Comentario y texto de la Encíclica «Fides et ratio» de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1999, pp. 169-170.

137. John HITTINGER, «*Fides et ratio*: Exorcizing the Ghost of Descartes», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/hittinge.htm>, consultado el 9.X.2000.

### 3.4. La filosofía y el lenguaje

La inteligencia ante aquello que supera su capacidad por riqueza de luz, como es Dios, el ser, la verdad, el bien, la belleza, ingenia medios que le permiten conocer con verdad, aunque parcialmente, esas realidades<sup>138</sup>.

Dentro de estos medios, la filosofía emplea la analogía<sup>139</sup> para poder avanzar en el campo metafísico y trascender las limitaciones de la capacidad conceptual humana. Esta exigencia supone salir de la univocidad de los términos, y trascenderlos, de modo que el hombre pueda referirse con los propios conceptos a todo lo que le rebasa. Millán Puelles explica así la posibilidad de la analogía: «para que algo pueda atribuirse a varios entes es menester que tenga una cierta unidad y que admita alguna variedad. Ha de ser uno para poder, a su modo, unificar a esos seres, y ha de admitir alguna variedad para adaptarse a la que se da en ellos sin convertirlos en un solo ser. Así, el atributo hombre, que conviene a muy diversos individuos, los unifica a su modo, sin hacer de ellos, sin embargo, un único o solo hombre»<sup>140</sup>.

De este modo, la analogía, aunque connota la limitación del conocimiento humano y de su lenguaje, apunta a la universalidad de los conceptos, pues «el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal —aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos— la realidad divina y trascendente. Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios; (...) no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros»<sup>141</sup>.

Así, el lenguaje conceptual humano no sólo es idóneo para hablar de forma significativa e incluso verdadera de aquello que supera toda experiencia humana<sup>142</sup>, sino también es apto para que Dios mismo lo emplee para darse a conocer a los hombres<sup>143</sup>: «En el lenguaje humano, pues, toma

138. «Los metafísicos se hallan aquí tanteando su camino en un exceso de luz, como se hallarían en un exceso de oscuridad. La metafísica es una ciencia difícil. De hecho, Tomás dice que es la más difícil de todas, y los metafísicos mismos conocen este hecho demasiado bien». Etienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 58.

139. Atendiendo a los distintos usos del término verdad que se hacen en la encíclica, cabe preguntarse: «¿cómo se usa el término verdad en la *Fides et ratio*? De inmediato puede responderse que lo usa analógicamente (cfr. *FR*, 83 y 84), no sólo porque apelando a una venerable tradición la encíclica distingue entre la Verdad con mayúscula (cfr. *FR*, 12, 33, 66, 73 92 y 108), y las verdades que los hombres descubrimos, sino porque la verdad se dice tanto de Dios, del hombre y de las cosas como sobre todo de nuestras palabras, textos y juicios acerca de ellas». Jaime NUBIOLA e Itziar ARAGÜÉS, «La verdad en el lenguaje», *Anuario filosófico*, 32 (1999) 735.

140. Antonio MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 23.

141. *FR*, 84.

142. Cfr. *FR*, 66.

143. Cfr. Jaime NUBIOLA e Itziar ARAGÜÉS, «La verdad en el lenguaje», cit., p. 732.

cuerpo el lenguaje de Dios, que comunica la propia verdad con la admirable “condescendencia” que refleja la lógica de la Encarnación»<sup>144</sup>.

Por tanto, el estudio filosófico del lenguaje<sup>145</sup> adquiere un valor grande y una especial utilidad para apoyar y fundamentar la capacidad metafísica del hombre, también por su contribución a la misma teología<sup>146</sup>. No obstante, los frutos de la «filosofía del lenguaje» no siempre han servido para aclarar la capacidad comunicativa del hombre, ya que, bajo el influjo de la filosofía kantiana, en no pocas ocasiones se han quedado reducidos a estudios de los límites y condicionamientos del lenguaje<sup>147</sup>.

En esta línea, como señala Llano, «la reflexión trascendental manifiesta así su índole esencialmente procesual: si se indagan las condiciones de posibilidad del conocimiento, y se radicaliza regresivamente esta inquisición, es ineludible investigar también las condiciones de posibilidad de tales condiciones. Estas, por llamarlas así, condiciones *a priori* de segundo grado —cuyo ejemplo más característico lo constituyen, como veremos, las estructuras lingüísticas— pueden remitir, a su vez, a condicionamientos no cognoscitivos y, por lo tanto, extrafilosóficos: intereses, prejuicios, situaciones, deseos, talentos, [...] En efecto, cabe pretender que el pensamiento está condicionado por el lenguaje; pero también se podrá señalar que el lenguaje está determinado por las situaciones efectivas de diálogo; y éstas, a su vez, por la configuración social y, en último término, por las estructuras de producción. [...] Conducido unilateralmente y hasta sus últimas consecuencias, tal proceso desemboca fatalmente en el *final de la filosofía*, entendido como su terminación o acabamiento. (Desde la perspectiva existencial, el ejercicio implacable de la crítica, su desbordamiento, no podía tener un desenlace diferente del nihilismo)»<sup>148</sup>.

144. *FR*, 94.

145. «Aunque la importancia capital del lenguaje en la vida de los hombres se ha reconocido desde el comienzo mismo de la filosofía, en cambio la reflexión filosófica sostenida sobre el lenguaje puede reducirse a la filosofía contemporánea, y en especial a la del s. XX». Enrique R. MOROS, «La filosofía analítica y la encíclica *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 699.

146. Lo señala la *FR* en el n. 65: «La filosofía ofrece a la teología su peculiar aportación al tratar sobre la estructura del conocimiento y de la comunicación personal y, en particular, sobre las diversas formas y funciones del lenguaje». También en el n. 84: «Los resultados a los que llegan estos estudios [las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje] pueden ser muy útiles para la comprensión de la fe, ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lenguaje»; asimismo, *FR* 5 y 91.

147. «La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos». *FR*, 5.

148. Alejandro LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 27-28.

Un breve repaso de los orígenes y primer desarrollo de la filosofía del lenguaje muestra tanto la importancia de esas investigaciones, como las dificultades que se han derivado de un enfoque no realista de buena parte de esos estudios. En la medida en que esos trabajos se han visto afectados por planteamientos científicistas y positivistas, de cuño nominalista, la filosofía se ha visto abocada a un relativismo nihilista, razón por la cual Juan Pablo II otorga una especial importancia a esta cuestión.

La filosofía del lenguaje se desarrolla a partir de «una crítica de la crítica de la razón pura que descubre que la condición de posibilidad del pensar es precisamente el hablar con sentido»<sup>149</sup>. De ahí que Wittgenstein se propusiera una aclaración lógica del pensamiento a través del lenguaje.

Surgieron, entonces, los problemas en la formulación de lo que se entendía por hablar con sentido. Al señalar que el sentido de una frase consiste en que dibuje un «estado de hechos» —como señalaba el primer Wittgenstein—, y que la proposición ha de ser verificable, pero verificable en el campo experimental —como indicaban los autores del Círculo de Viena—, el examen del lenguaje quedó encajonado en los estrechos límites del científicismo. Además, de esto se derivaba la conclusión de que «la única ciencia no empírica que podía existir era la lógica, entendida como lógica de la investigación científica, como la articulación científica de todos los enunciados científicos sobre el mundo empírico. La metafísica y la teología, en cuanto saberes de lo trascendente, eran excluidas como sin sentido, mera palabrería utilizada con fines ideológicos»<sup>150</sup>.

Las críticas a estos planteamientos surgieron con la misma evolución de la filosofía del lenguaje, al advertir que el principio verificacionista era imposible de satisfacer ni siquiera para la ciencia. De ahí el intento de superación con la enunciación del principio falsacionista<sup>151</sup> de los enunciados científicos, que formuló K. Popper. Más tarde, el propio Wittgenstein, en su segunda etapa filosófica, observó que el lenguaje se divide en múltiples juegos o actividades diferentes que se corresponden a formas de vida distintas<sup>152</sup>: el conjunto de juegos del lenguaje se articula según las formas de vida que asumen los participantes, por lo que son las formas de vida las que justifican y explican el sentido del lenguaje.

149. Enrique R. MOROS, «La filosofía analítica y la encíclica *Fides et ratio*», cit., p. 700.

150. Enrique R. MOROS, «La filosofía analítica y la encíclica *Fides et ratio*», cit., p. 703. Cfr. Alejandro LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsá, Pamplona 1997, y Fernando INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974.

151. «Una proposición puede calificarse como científica si puede ser declarada falsa, apelando a determinados hechos experimentales». Enrique R. MOROS, «La filosofía analítica y la encíclica *Fides et ratio*», cit., p. 704.

152. «Hablar el lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida». Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 1988, p. 23.

Con estos presupuestos, la lógica muestra su incapacidad de expresar todo lo que decimos en el lenguaje ordinario, que es el que refleja la vida del hombre y en cuya vida adquiere sentido. El avance de este enfoque sobre el momento anterior es claro, como también lo es su insuficiencia. Si el significado se explica por el uso concreto en el seno de cada cultura, la consecuencia lógica —junto con el relativismo— es la incomunicación y el aislamiento insalvable entre las diversas formas culturales. Tras este planteamiento también se encuentra un «concepto estático de cultura, que presupone formas culturales fijas que a la postre se mantienen constantes y sólo pueden coexistir unas con otras, pero no comunicarse entre ellas»<sup>153</sup>.

De esta forma, se ha llegado a un doble punto muerto: la falta de sentido de las expresiones que trascienden lo experimental, y la falta de entendimiento entre los conceptos pertenecientes a ámbitos culturales diversos en el tiempo o en el espacio.

### 3.5. La capacidad metafísica

Para superar esta situación hay que preguntarse por el puente que pueda hacer posible la comunicación entre personas de diversos ámbitos culturales, así como el empleo de conceptos que trascienden lo experimental. Esto nos lleva a indagar si son posibles los conceptos universales, válidos en todo tiempo y lugar. Juan Pablo II señala que sí. «Es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento»<sup>154</sup>.

Estos conceptos atestiguan la capacidad metafísica de la razón. «Metafísica» hace referencia a dos aspectos, uno ontológico y otro gnoseológico: la realidad de las cosas mismas fundada en su participación en el ser, y la aptitud del entendimiento para conocer de modo verdadero la realidad y llegar a las últimas causas<sup>155</sup>. En la encíclica, por tanto, la expresión «metafísica» se refiere a la profundización en la realidad y en la verdad, que permite trascender lo fáctico y lo empírico para llegar a las últimas causas. También manifiesta la convicción en «la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica». Por tanto, Juan Pablo II no se refie-

153. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», cit., p. 9.

154. *FR*, 4.

155. Hay que tener en cuenta que «la insistencia de Juan Pablo II sobre el deseo natural del conocimiento tiene una importancia excepcional porque aquí el Papa se hace eco de una de las principales tesis de la metafísica». Mario Enrique SACCHI, «The Exaltation of Metaphysics in John Paul II's *Fides et ratio*», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason*, cit., p. 57.

re a ella «como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular»<sup>156</sup>, sino como el medio para restaurar la unidad del conocimiento, así como para mostrar que la religión se funda en la realidad objetiva<sup>157</sup>.

Esta capacidad metafísica del hombre, tiene relación con su peculiar realidad ontológica, pues «la persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica»<sup>158</sup>. Como ha indicado Selman, «la metafísica para el Papa siempre está dirigida hacia la persona humana, como un medio indispensable para llegar a conocer la realidad que es el fin de la existencia humana. Realmente, como subraya Santo Tomás en el primer capítulo de la *Suma contra los gentiles*, la verdad es el fin del universo, porque éste es creado por una Inteligencia, y el bien de la inteligencia es la verdad. Una metafísica abierta a la realidad completa, eso es lo que podemos ver como parte del actual programa del Papa, que pienso que puede ser resumido en un versículo que él ha repetido a lo largo de todo su pontificado: “la verdad os hará libres” (Io, 8, 32)»<sup>159</sup>.

La existencia humana muestra el ser con especial riqueza, por sus cualidades espirituales que exceden el mundo material, especialmente por su capacidad cognoscitiva, que le abren a una trascendencia completa. El hombre no es el lugar del ser, en el sentido del ser al que los demás deben su sentido y, por tanto, su verdad, sino donde se manifiesta de modo más completo entre las realidades de este mundo. Por esto, la *Fides et ratio* subraya la sintonía del hombre con la metafísica. «Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios»<sup>160</sup>.

Así la metafísica es fundamentalmente una filosofía del ser, y «la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo»<sup>161</sup>.

156. Cfr. *FR*, 83.

157. «Necesitamos la metafísica para mostrar que la religión se funda en la realidad objetiva. (...) La metafísica es claramente el medio del Papa para restaurar la unidad del conocimiento». Francis J. SELMAN, «The Recovery of Metaphysics», *New Blackfriars*, 81 (2000) 380.

158. *FR*, 83.

159. Francis J. SELMAN, «The Recovery of Metaphysics», cit., p. 388.

160. *FR*, 83.

161. *FR*, 97. Charles Morerod, después de un largo recorrido histórico sobre las relaciones entre fe y razón en la tradición católica, que abarca desde los primeros apologistas hasta el Concilio Vaticano II, pasando por Santo Tomás y el Concilio Vaticano I, termina con este texto su artículo. Para este autor el equilibrio de la posición de Santo Tomás, perfectamente ilustrado por este texto de la *Fides et ratio*, le hace merecedor con creces del título de Doctor Común. Charles MOREROD, «Foi et raison dans la connaissance que nous

La filosofía del ser recoge una serie de principios filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento, y que constituyen como una especie de patrimonio espiritual de la humanidad, una *filosofía implícita* que cada persona cree conocer, al menos de forma genérica y no refleja: los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente, así como su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; además, algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas<sup>162</sup>.

Estos principios filosóficos, de orden metafísico, no se quedan en un plano teórico ni están desvinculados de la conducta del hombre. Alcanzan lo más hondo del hombre, y orientan su actuación. Se puede hablar, así, de *recta ratio* o *orthòs logos* «cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico»<sup>163</sup>.

Así pues, el principal campo de interés para la metafísica es el hombre, en tanto que autor de la metafísica y en cuanto realidad para su consideración. Por tanto, la interrogación del hombre sobre sí mismo y sobre su existencia ha de gozar alcance metafísico, por querer llegar a las últimas causas y a un sentido completo<sup>164</sup>. Por tanto, sólo mediante un enfoque metafísico sobre la vida del hombre, el filósofo, como señala Peter Henrici, podrá «establecer argumentativa e irrefutablemente que el hombre no puede contentarse con otra verdad que con aquella definitiva, última, absoluta y, por tanto, fundante de la verdad del ser, y así justificar la necesidad de una verdad absoluta, que —desvelando la tendencia natural a Dios— dé razón del agustiniano “*irrequietum cor*” que no encuentra su quietud más que en Dios, el pascaliano “*l’homme passe infiniment l’homme*”, o el (neo)tomístico “*desiderium naturale videndi Deum*”»<sup>165</sup>.

Pero la metafísica no se contrapone ni suplanta a la antropología ni a ningún saber concreto, sino que al llegar a los primeros principios los fundamenta, otorgando unidad y sentido. Al tratar del hombre «permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual»<sup>166</sup>.

avons de Dieu», *Nova et Vetera*, 73 (1998) 113-138. Sobre el papel de Santo Tomás en la encíclica puede verse también Lluís CLAVELL, «El pensamiento de santo Tomás de Aquino en la Encíclica *Fides et ratio*», *Tópicos*, 19 (2000) 35-50; y resulta también muy ilustrativo: Raimondo SPIAZZI, «L’encíclica *Fides et ratio*. Il ruolo di San Tommaso nella evangelizzazione e nel pensiero cristiano», *Sacra Doctrina*, 44 (1999) 146-160.

162. Cfr. *FR*, 4.

163. *FR*, 4.

164. Cfr. Carlos VALVERDE, «El inevitable retorno de la metafísica», *De las criaturas a su autor. Comentario y texto de la Encíclica «Fides et ratio» de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1999, pp. 169-170.

165. Peter HENRICI, «La verità e le verità», *L’Osservatore Romano*, 11.XI.98.

166. *FR*, 83.

### 3.6. La apertura de la filosofía a la trascendencia

Finalmente, junto a este carácter sapiencial y metafísico, la filosofía ha de poseer otra propiedad si quiere abrir al hombre a la verdad: ser una *filosofía abierta*<sup>167</sup>. Como apunta Bausola, se considera que la filosofía no está obligada a operar sólo en el mundo de los fenómenos subjetivos, ni permanece cerrada en la experiencia inmediata, sino que, por el contrario, por derecho propio, se da una apertura de la razón a la totalidad, al Absoluto, que supone una originaria capacidad de conocer el ser y no sólo los fenómenos, y de percibir que hay una realidad más allá de la experiencia inmediata<sup>168</sup>.

Se trata de que esté abierta a la Revelación, de modo que aproveche todas las oportunidades que brinda la fe para el desarrollo de la razón. Señala Possenti que *filosofía abierta* es la matriz de la encíclica: sugiere que «filosofía abierta es aquella que, consciente de sus límites, verificados a través de un proceso racional controlable, permanece con la vista puesta en una posible Revelación, una palabra hablada por el Transcendente en la historia; y que no excluye la posibilidad de un nuevo impulso que puede llegar de Él, una contribución que nos capacita para alcanzar mejor su fin»<sup>169</sup>. Una filosofía abierta a la fe se la puede llamar «filosofía cristiana», siempre y cuando quede claro que no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, ya que la fe no es una filosofía<sup>170</sup>. Así, «filosofía cristiana»

167. Con esta expresión, no cae en ninguna contradicción al subrayar a la vez el carácter de búsqueda de la filosofía y la existencia de una verdad última. En esta línea discurre la argumentación, por ejemplo, de Enrico Berti, que titula el epígrafe 3 de su artículo como «una filosofía autónoma y a la vez “abierta”». («L'uomo è filosofo», *L'Osservatore Romano*, 24-X-1998). También Marcelo Sánchez Sorondo titula su artículo del siguiente modo: «Per una istanza metafisica aperta alla fede» (*L'Osservatore Romano*, 16-XII-1998). En este mismo sentido, entiendo que hay que leer el artículo de Robert SPAEMANN, «Il circolo ermeneutico», *L'Osservatore Romano*, 13-I-1999 sobre el círculo hermenéutico en el contexto de la tradición continental post-nietzscheana.

168. Adriano BAUSOLA, «El derecho de abrirse totalmente al Absoluto», *Nuntium*, edición en español, 0 (2000) 69.

169. Vittorio POSSENTI, «The problem of Nihilism in *Fides et ratio*», en <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/possenti.htm>, consultado el 9.X.2000.

170. Cfr. *FR*, 76. García López dedica un capítulo de su libro a explicar el sentido de la expresión «filosofía cristiana». Cfr. Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Fe y Razón*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1999, pp. 43-49. Borguessi estudia la propuesta de Gilson sobre la filosofía cristiana encerrada en la fórmula «la Revelación generadora de razón», y la ve como insuficiente. No acepta la propuesta de De Lubac: toda filosofía posterior a la Revelación es estructuralmente cristiana. A continuación muestra que la formulación del problema es estrictamente cristiana y medieval, porque la filosofía antigua era una especie de ejercicios espirituales, pero al recibir la salvación de Cristo, la filosofía debe convertirse en mero eros del saber, o en saber separado de la salvación. Indica que el verdadero problema del cristianismo en el mundo contemporáneo es el intento idealista de racionalizar la salvación. «El pensamiento moderno, cuanto más se cierra al cristianismo, más adquiere un valor innegablemente “soteriológico”... En el centro de este ideal está la idea de la filosofía como verdadera teodicea (Leibniz, Hegel), como justificación del mal

se puede entender como una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe: «cristiana es la filosofía que, metafísicamente abierta al Don de la fe e inspirada en ello, se fortalece antropológicamente a la luz de la Palabra encarnada. Entonces, y solo entonces, la filosofía, planteando de una forma más profunda las preguntas sobre el ser, es capaz de preguntar por el mal que lo mortifica, sobre el hombre y Dios mismo, sobre la libertad de Dios y la liberación del hombre. A la filosofía que prescinde de la Encarnación se le escapa el “centro” del universo y de la historia, “centro” que es su sentido (cfr. *Redemptor hominis*, 1)»<sup>171</sup>.

La Revelación ayuda a la capacidad especulativa en una doble línea<sup>172</sup>. En primer lugar, en un plano subjetivo, en cuanto puede purificar la razón, porque lleva a la humildad y libra de la presunción, así como da valor para afrontar cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos de la fe —el mal, el sufrimiento, por qué existe algo,...— y, en segundo lugar, en un plano objetivo, porque le proporciona contenidos<sup>173</sup>, que sin su formulación hubiera sido difícil y complejo que los hallara<sup>174</sup>.

No se trata de que la filosofía trate de suplantar o tenga que ser asumida por la teología, sino que se ha de mantener en su campo y con su propia metodología racional<sup>175</sup>. La Revelación ha significado, sin embargo, la

y del dolor del mundo». Massimo BORGHESI, «Cristianismo y filosofía entre odernidad y postmodernidad», *Communio. Revista Católica Internacional*, 21 (1999) 319-320.

171. Stanislaw GRYGIEL, «Investigando el misterioso texto del ser», *Nuntium*, edición en español, 0 (2000) 65-66. A este respecto conviene citar el artículo de Juan Miguel PALACIOS, aunque el espíritu que anima estas páginas esté bien lejos de sus perplejidades: «¿Puede la filosofía ser cristiana?», *Communio. Revista Católica Internacional*, 21 (1999) 286-298.

172. Cfr. *FR*, 76.

173. «En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser. A este ámbito pertenece también la realidad del pecado, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el problema del mal. Incluso la concepción de la persona como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía el hecho histórico, centro de la Revelación cristiana. No es casualidad que el hecho histórico haya llegado a ser eje de una filosofía de la historia, que se presenta como un nuevo capítulo de la búsqueda humana de la verdad». *FR*, 76.

174. «La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola». *Ibid.*

175. «En el creyente, la fe —o mejor dicho, la proposición revelada— vale como una “norma negativa” con relación a la filosofía. Desde un punto de vista “positivo”, la fe y la revelación no son, para la filosofía, norma alguna. O dicho de otra manera: la verdad de las proposiciones reveladas invalida las proposiciones filosóficas que la contradicen, pero no prueba, ni aun para el creyente, que sean verdaderas las que no están en contradicción con ellas». Antonio MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, cit., p. 43.

ampliación y profundización en nuevos ámbitos de verdad para la razón<sup>176</sup>, que le son imprescindibles para conducir al hombre a su encuentro definitivo con la misma Verdad.

Por esta razón puede decirse que «la tesis de la Encíclica consiste en la afirmación de la cualidad originariamente religiosa del conocimiento; más precisamente de la capacidad del hombre de conocer la verdad última acerca de sí mismo que es Dios. [...] La capacidad universal de verdad es relevante para la fe, porque en ella está en juego el destino último del hombre realizado en Cristo. Ella tiene una importancia intrínsecamente religiosa y no sólo teórico-cognoscitiva. [...] La verdad cristiana está destinada a todo hombre, porque el hombre está en sí mismo destinado a la verdad cristiana»<sup>177</sup>. Por eso, las últimas palabras de la Encíclica, previas a la conclusión, afirman: «Sólo la opción de insertarse en la verdad, al amparo de la Sabiduría y en coherencia con ella, será determinante para su realización. Solamente en este horizonte de la verdad comprenderá la realización plena de su libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo»<sup>178</sup>.

### 3.7. La filosofía y la fe en la historia

Sin embargo, esta visión de la encíclica sobre las relaciones de la filosofía y la fe, de la verdad revelada y las verdades racionales, no ha sido bien entendida por algunos, pues la cuestión de la verdad de la fe resulta un punto filosófico determinante. En ese desacuerdo se pone de manifiesto el fundamento de la línea crítica que se ha formulado hacia la encíclica: la reivindicación de la libertad —entendida como autonomía— de la razón contemporánea, cuyo ámbito se circunscribe a lo intramundano, a las verdades parciales y limitadas, por lo que no se admite un «sometimiento» a la fe y al Magisterio de la Iglesia<sup>179</sup>. Sin embargo, frente a esas posiciones

176. «La Encíclica reconoce expresamente la noción de “razón ampliada” (*raison élargie*) (cfr. G. VAN RIET, *Philosophie et religion*, Louvain-Paris 1970, 53. La expresión era empleada a propósito de una interpretación de la filosofía de la religión de H. Duméry)». Ricardo FERRARA, «La *Fides et ratio* y “la” filosofía», *Teología*, 73 (1999) 14.

177. Angelo BERTULETTI, «*Fides et ratio*. L'intenzione enunciativa dell'Enciclica e il suo modello concettuale», *Teologia*, 24 (1999) 290.

178. *FR*, 107.

179. La visión de Paolo Flores d'Arcais recoge este planteamiento: «una discusión entre filósofos debe versar exclusivamente sobre el plano de la argumentación racional y empírica. Una sola cosa, además, debe presuponer: la autonomía de la razón. (...) Pero es esta autonomía de la razón (la única digna de este nombre) la que es juzgada como aberrante (...) ¿Cómo puede una búsqueda ser libre, si está ya establecido dónde no puede dirigirse y dónde debe, en cambio, aproximarse? (...) La realidad es que Karol Wojtyła pretende lo imposible: quiere una filosofía rigurosamente autónoma, (...) pero consi-

se hace patente que sólo una filosofía sapiencial y abierta a la verdad puede comprender el enfoque del Papa<sup>180</sup>. Así, un ejemplo suficientemente representativo de esta crítica es el siguiente texto de Richard J. Bernstein. «Cuando más cuidadosamente estudiamos la Encíclica más revela sus profundas tensiones internas. Se usa el lenguaje de “apertura”, “búsqueda”, “descubrimiento” y “camino”. Pero al mismo tiempo, es bastante explícita y firme —incluso dogmática (en sentido peyorativo)— acerca de lo que será y deberá ser el fin del camino, acerca de lo que la genuina investigación filosófica descubrirá y deberá descubrir. Da con una mano lo que quita con la otra (...) Aunque desecha apoyar cualquier sistema filosófico particular, hace algunas afirmaciones bastante sustanciales acerca de la razón, la verdad y la filosofía que son, cuanto menos, racionalmente contestables. Se lee como un documento que encomienda una genuina búsqueda, investigación y apertura —en la medida en que uno acabe en el “lugar correcto”—. La Iglesia ya sabe lo que este camino descubrirá (...) Contiene una sustancial y extremadamente controvertida concepción de lo que constituye el conocimiento humano. Esto puede resumirse en una sola palabra: fundacionalismo. Hay una verdad absoluta y universal que sirve como fundamento para todo conocimiento ya sea el conocimiento alcanzado por la razón natural humana, ya sea alcanzado por la fe. Lo que se ignora en este documento es que la misma idea de tal fundamento ha sido puesta en cuestión por una multitud de argumentos racionales. (...) Me estoy refiriendo a

dera una “nefasta separación” la efectiva autonomía de la razón filosófica que comienza en el bajo medioevo». Paolo Flores d’Arcais, «Perché la Chiesa mi guida immorale?», *La Repubblica*, 22-I-1999, p. 42. En esta argumentación, una vez más, el autor se niega a distinguir los diferentes planos en los que se desarrolla la doctrina de la Encíclica. Sobre la posición de Flores d’Arcais, cfr. Luciano SESTA, «La non-verità del cristianesimo secondo Paolo Flores d’Arcais», *Sensus communis*, 1 (2000) 557-568.

180. La capacidad de acogida de una verdad que trasciende lo que las facultades del hombre pueden alcanzar por sí mismas, es la clave que permite comprender lo que se está planteando. En esta línea, son de interés los textos recogidos por Enrique R. Moros en sus «Notas sobre la recepción de la *Fides et ratio*» sobre la actitud de Sócrates y Abraham: «En el comportamiento de Sócrates y Abraham, nos sorprende una cosa notable, que permite establecer una secreta afinidad entre ambos personajes, y es la obediencia a una voz que se dirige a ellos y que al escucharla da origen a consecuencias sumamente diversas (...). Ambos tienen en común haber escuchado una voz interna y haber obedecido. Es la voz que llama a todos los hombres y habla con ellos: en la sumisión procuraron comprender, lejos del orgullo de un pensamiento centrado en sí mismo, que aleja todo cuanto no corresponde con sus medidas». Vittorio POSSENTI, «Fe y Razón», *Humanitas*, 14 (1999) 59. La razón de fondo la expuso Ratzinger hace algún tiempo: «La razón de que Sócrates, un pagano, haya podido convertirse de algún modo en profeta de Jesucristo es, a mi entender, esta cuestión primordial: su disposición a acoger es lo que ha proporcionado al modo de hacer filosofía inspirado en su figura el privilegio de ser de algún modo un elemento de la Historia Sagrada, y lo que lo hecho idóneo como recipiente del Logos cristiano, cuyo cometido es la liberación por la verdad y para la verdad». Joseph RATZINGER, *Verdad, valores y poder*, Rialp, Madrid 1995, pp. 62-63.

aquellos filósofos que han defendido la razón, la universalidad, la objetividad y nuestra capacidad de conocer la verdad y, sin embargo, han rechazado cualquier apelación a unos fundamentos absolutos, ya sean epistemológicos, metafísicos u ontológicos (...) Pero es difícil reconciliar tales aserciones categóricas (presentadas autoritariamente sin ninguna justificación racional) con la insistencia sobre la abierta autonomía de la investigación crítica. Es difícil reconciliar el presumido espíritu de apertura con el juicio que condenaría como equivocada la mejor filosofía de los últimos cien años (...).

»Aunque se afirma claramente que hay “diferentes modos de verdad” y que en último término hay una armonía y unidad de esas verdades, no hay virtualmente ningún intento de reflexionar sobre los diferentes *significados* de “verdad” y mostrarnos precisamente cómo todos ellos son compatibles entre sí. Ni hay ningún intento de mostrarnos cómo reconciliar afirmaciones contrapuestas sobre la verdad. Pero éste es un tema que debe ser afrontado si uno desea *justificar* la afirmación de que las verdades de razón y de la fe forman una unidad armoniosa»<sup>181</sup>.

Como ha contestado Moros, la insuficiencia de la crítica, condicionada por la epistemología americana actual, viene por una deficiente visión del texto de la *Fides et ratio*, ya que el concepto de “verdad” en torno al cual gira toda la encíclica, no se entiende en un sentido teórico y abstracto, sino en un plano existencial, en su relación concreta con toda la vida humana, como ya se ha dicho anteriormente. Por otra parte, el Papa reconoce la adquisición de verdades por parte del hombre, tanto a partir de la experiencia ordinaria, como del pensamiento especulativo y también a través de la religión; al ser consciente de la insuficiencia de la búsqueda filosófica, apunta a la necesidad de una unidad de la verdad y las verdades en quien en sí mismo es la Verdad.

«A la argumentación de Richard J. Bernstein le falta perspicacia para entender el suelo nutricional de la Encíclica, puesto que la entiende exclusivamente desde las posiciones establecidas en la epistemología contemporánea americana, y el ámbito desde el que se desarrolla la argumentación de la Encíclica es diverso. En concreto, la epistemología americana carece hasta el momento de un análisis adecuado del conocimiento de fe y del papel de la religión en la vida humana. No es de extrañar que sea así, puesto que la preocupación fundamental de los filósofos americanos creyentes ha sido establecer la paridad epistemológica entre el teísmo y el ateísmo o el agnosticismo, y de ese modo sobre todo ha desarrollado los argu-

181. Richard J. BERNSTEIN, «Philosophers respond to Pope John Paul II's encyclical letter, *Fides et ratio*», <http://www1.-christianity.net/bc/1b4/9b4028.html>. (Artículo publicado en «Philosophers respond to Pope John Paul II's encyclical letter» de *Books & Culture*, en el que también han publicado Nicholas Wolterstorff y Alvin Plantinga).

mentos basados en una respuesta del estilo “*tu quoque*”, pero dicha respuesta es completamente insuficiente para entender la argumentación de la Encíclica. Por esa razón, la argumentación de Bernstein, como la de muchos otros, fracasa al no comprender adecuadamente la exigencia de una verdad última. El Santo Padre no presenta una argumentación fundacionista, entre otras razones porque la verdad última no es cometido de la filosofía —excepto en su apertura constitutiva— ni es una verdad teórica, sino que se trata de una verdad existencial con nombre personal —de ahí también la importancia de la cita de *Gaudium et spes* 22, tantas veces subrayada— y asunto de fe y de amor, de deseo, no exclusivamente de razón»<sup>182</sup>.

Este planteamiento crítico de la filosofía respecto a la Verdad revelada se configura como una corriente propia respecto a las que se han producido en la historia del pensamiento sobre las relaciones entre la fe y la razón. La *Fides et ratio* estudia las diferentes posiciones o estados<sup>183</sup> que se han producido en la filosofía en función de su relación con la fe, y los engloba en cuatro grupos. La que comentamos queda calificada como *filosofía separada*<sup>184</sup> y se observa que es seguida por numerosos filósofos modernos. Se trata de la posición que rechaza las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina, por reclamar una autosuficiencia del pensamiento sin fundamento, y no la justa autonomía del filosofar. La autosuficiencia del pensamiento se demuestra claramente ilegítima, pues significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía<sup>185</sup>.

La «filosofía separada» es diferente de la «filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica. Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al naci-

182. Enrique MOROS, «La Encíclica *Fides et ratio*. Notas sobre su recepción», *Scripta Theologica*, 31 (1999) 885-886. Además, como ha indicado Wolterstorff, «si alguien quiere entender lo que el Papa está diciendo, debe constantemente tener en cuenta la distinción entre la razón humana funcionando propiamente y la razón humana tal como ella funciona actualmente en su estado caído (...). Si se fracasa en tener esto en cuenta (...) cualquiera pensará que se está contradiciendo a sí mismo (...) Pero no es así». Nicholas WOLTERSTORFF, «Philosophers respond to Pope John Paul II's encyclical letter, *Fides et ratio*», <http://www1.christianity.net/bc/1b4/9b4028.html>.

183. Cfr. José Luis ILLANES, «Los estados de la filosofía. (Comentario a *Fides et ratio*, nn. 75-77)», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón*, cit., pp. 367-383.

184. *FR*, 75.

185. Cfr. *FR*, 75. «Queda claro que la filosofía “separada”, cerrada en una *autosuficiencia* que deja fuera a Dios y a su Revelación, no se limita al fenómeno de la Ilustración de los siglos XVII-XVIII sino que incluye el racionalismo del siglo pasado y el irracionalismo del presente siglo. Pero también cabe advertir que, así como no *toda* filosofía moderna ha sido racionalista tampoco debe ser irracionalista *toda* la posmodernidad». Ricardo FERRARA, «Filosofía, Revelación, Sabiduría», FERRARA, R. y MÉNDEZ, J. (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1999, p. 20.

miento del Redentor y, después en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio. En esta situación, la filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto autónomo, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón»<sup>186</sup>.

Otra posición sería la «filosofía cristiana», que ya hemos comentado anteriormente, y que se caracteriza como «un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana»<sup>187</sup>. Y una última sería «la de la filosofía que se da cuando la teología misma recurre a la filosofía. En realidad, la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica. Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente»<sup>188</sup>.

De este modo, como explica Ricardo Ferrara, «la corriente distinción entre “la teología” y “la filosofía”, entendida en el sentido de que la primera se ocuparía *sólo* de los misterios y la segunda *sólo* de las verdades racionales, puede tener un valor relativo desde una filosofía que pone límites o los encuentra ya dados pero no vale para una teología cuyo límite es lo *revelable*, es decir, *todo* y *sólo* aquello que está conectado con la *salvación* del hombre, exceda o no las capacidades de la sola razón humana. Este atrevimiento se inspira en la consigna papal que, en lugar de una *oposición dialéctica* entre fe y razón, en la que una se afirma con negación o desmedro de la otra (una razón “débil” o una “fe” fanática o supersticiosa), aboga enfáticamente por una *correspondencia analógica* entre ambas, en cuanto a la franqueza y audacia a no autolimitarse en su recíproca autonomía: “No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón” (FR, 48)»<sup>189</sup>.

186. FR, 75.

187. FR, 76.

188. FR, 77.

189. Ricardo FERRARA, «Filosofía, Revelación, Sabiduría», cit., pp. 33-34. El autor toma como base el enfoque de Etienne Gilson, cuando advierte contra quienes piensan que la noción de teología excluye la de filosofía: «si hubiera que creerles, las verdades propiamente filosóficas, que dependen de la sola razón, no tendrían lugar en la teología en la cual todas las conclusiones dependen de la fe. Es verdad que todas las conclusiones del teólogo *dependen* de la fe pero no es cierto que todas se *deduzcan* de la fe». Etienne GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960, p. 106.

En definitiva, la filosofía abierta al ser y a la totalidad de lo real, y también a los contenidos de la fe, goza de autonomía respecto al saber teológico, pero esto no quiere decir que no necesiten relacionarse las dos ciencias ni que sea posible su separación. «Si el filósofo excluyese todo contacto con la teología, debería llegar por su propia cuenta a los contenidos de la fe cristiana, como ha ocurrido con algunos filósofos modernos»<sup>190</sup>. Y de ese modo la filosofía invadiría un terreno no propio, anulando además la legítima autonomía de la fe y del saber teológico que la filosofía separada reclamaba para sí y es incapaz de respetar la de los demás.

#### 4. LA FILOSOFÍA Y SU PAPEL EN LA INTEGRACIÓN DE LAS VERDADES

Una vez planteadas las condiciones que hacen de la filosofía un medio necesario para el desarrollo del hombre como persona, hay que decir que se requiere la filosofía para que las creaciones del espíritu humano conduzcan al fin propio del hombre. Por tanto, conviene considerar su papel en la articulación de la cultura, de la ciencia y de la misma capacidad especulativa humana.

##### 4.1. La filosofía y la cultura

La cultura, en cuanto producción de la vida del hombre, está siempre en desarrollo y formación. El conjunto de ideas, valores y actitudes que se van acumulando en la historia de una comunidad humana no se convierten en cultura por su sola aparición. Es precisa una racionalidad que pueda ordenar y dar unidad y sentido a los nuevos elementos. El Papa enseña que la sabiduría que madura en las distintas formas culturales como filosofía<sup>191</sup> es la que permite alimentar la cultura y darle vida. La vida de la cultura se sustenta, por tanto, en la reflexión filosófica, entendida en el sentido sapiencial ya descrito, que actúa como principio vital, ubicado en el ámbito de las realidades espirituales<sup>192</sup>. Pero cultura y filosofía interaccionan entre sí. Como observa Viola, «el modo de entender la filosofía depende de la autocomprensión de la persona, pero también es cierto que ésta a su vez está condicionada por el modo como el ejercicio del pensamiento se va desarrollando en una determinada época y en un determinado ambiente. (...)

190. *FR*, 77.

191. Cfr. *FR*, 3.

192. «La cultura es siempre reflexión sobre una experiencia, y el alcance de sus generalizaciones siempre depende de la riqueza y totalidad de la experiencia originaria a partir de la cual se ejercita». Roco BUTTIGLIONE, «Robert Spaemann, una guía para los perplejos», *Humanitas*, 11 (1998) 407.

La persona para comprenderse a sí misma, debe dialogar con las otras personas y, consecuentemente, recibe de las formas de este discurso estructuras lógicas y sociales que condicionan para bien y para mal el reencuentro del sentido. Sucede así que el filosofar es al mismo tiempo la expresión libre de la persona y la ligazón cultural que aproxima a las personas, aún al coste de su propia autonomía»<sup>193</sup>.

El Papa propone una «comprensión dinámica y comunicativa de la cultura»<sup>194</sup>, en la que se refleje su conexión con el verdadero ser del hombre. No cabe pensar que una cultura esté fijada y cristalizada en unas formas concretas. Esto sólo se da en una cultura que ha muerto. Como todo lo que está vivo, las culturas disponen de la capacidad de progresar y transformarse, y también son susceptibles del peligro de decadencia.

«Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece»<sup>195</sup>. El Papa enlaza con su idea de que «el hombre es el único sujeto óptico de la cultura, es también *su único objeto y su término*. La cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, “es” más, accede más al “ser”. (...) La experiencia de las diversas épocas, sin excluir la presente, demuestra que se piensa en la cultura y se habla de ella *principalmente en relación con la naturaleza del hombre*, y luego solamente *de manera secundaria e indirecta en relación con el mundo de sus productos*»<sup>196</sup>.

Por este motivo, cabe afirmar —con más sentido en nuestra época de multiculturalismo— que «toda cultura tiene igual dignidad, pero no todas tienen el mismo valor... El concepto de cultura es análogo. Es decir,

193. Francesco VIOLA, «L'uomo come esploratore della verità», *L'Osservatore Romano*, 12.XII.98.

194. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», cit., p. 9.

195. *FR*, 71.

196. JUAN PABLO II, Discurso ante la UNESCO, 2 de junio 1980. n. 7, *L'Osservatore Romano*, 15 de junio 1980, p. 11. También en AAS 72 (1980). Contrasta la profundidad antropológica de las palabras del Papa con el enfoque reduccionista de quienes propugnan un «progreso» que ha perdido de vista el fundamento de la dignidad humana. Así, dice Lunati: «Toda la cultura moderna es la historia de una liberación: de los prejuicios, de los vínculos totalizantes de la fe religiosa, del miedo a la soledad y a la duda. El hombre moderno tiene confianza en sí mismo y afronta el mundo con la esperanza de emplear sus recursos para su propio servicio». Giancarlo LUNATI, «Credenti e laici: strade parallele. A proposito dell' *Fides et ratio*: bisogna avvicinarsi e capirsi con le sfide e con i progetti», *La Repubblica*, 21-X-1998, p. 13. Este autor no advierte que es precisamente su diagnóstico acerca del hombre actual el que la Encíclica pone en cuestión: no es precisamente confianza en las facultades humanas lo que sobra en la actualidad. Todavía más radicalmente, el problema del hombre actual es que, contrariamente a las últimas palabras, no sabe exactamente en qué consiste su propio servicio: el hombre actual al carecer de un saber sapiencial está desorganizado y ya no sabe cuál es su verdadero interés.

uno puede defender la unicidad de una tradición cultural particular sin oponerse a las demás culturas, sino por relación a la “universalidad del espíritu humano” (FR. 72)... el criterio para evaluar las culturas es su habilidad para afrontar la *integridad* de las exigencias del hombre y la *integridad* de la realidad en general. Ambos aspectos son importantes... Por tanto, no todas las culturas son igualmente importantes para el hombre y para el cristianismo, aunque toda cultura posea algunos valores peculiares»<sup>197</sup>.

Al ser fruto de la libertad y del pensamiento del hombre, la cultura tiene capacidad de actuar sobre otros hombres, y sobre dimensiones concretas de la existencia humana. En cuanto el hombre está poseído por un inagotable deseo de conocer y de una constante apertura al misterio, la cultura se ve imbuida de este mismo espíritu, que trata de reflejarlo en sus propias formas.

Así, la cultura y la filosofía se hallan vinculadas entre sí: la filosofía forma y alimenta la cultura<sup>198</sup> y la cultura influye en la filosofía<sup>199</sup>. De este modo, esa relación mutua resulta fecunda y necesaria para facilitar a cada hombre la orientación y la fuerza para salir de sí mismo en su búsqueda de la verdad. No sólo, por tanto, existe una relación circular entre la filosofía y las verdades reveladas, sino también entre la filosofía y cultura. Permite al hombre *ser* más y éste la enriquece con sus valores, lo cual redundará en su propio ser.

Esta positiva interrelación de la filosofía y de la cultura, sin embargo, es susceptible de una interpretación diversa, en el sentido que se atribuya una dependencia de la filosofía respecto a los paradigmas culturales del momento. Así, por ejemplo, como señala Zycinski, «en la compleja realidad de las estructuras descritas en el círculo de las influencias de Michel Foucault, en lugar de la ambiciosa declaración de Descartes, “pienso, luego existo” aparece “cogito, ubi sum”, “pienso donde estoy”, ya que las estructuras que nos circundan influyen sustancialmente en el contenido de nuestros procesos mentales. (...) De este modo, el hombre moderno modifica su ser bajo el influjo que proviene del ambiente cultural, de los éxitos de la técnica y de los estímulos que actúan en el subconsciente»<sup>200</sup>. Este enfoque, sustentado en una renuncia cognoscitiva a la objetividad de la verdad, sitúa al hombre a merced de lo circunstancial, que acaba cuestionando el sentido de la filosofía, y del conocimiento objetivo.

Sin embargo, por su propio dinamismo que le impulsa a la búsqueda de la verdad, la filosofía proporciona la capacidad crítica que permite

197. Angelo CAMPODONICO, «Contemporary Philosophy Facing *Fides et Ratio*», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, p. 173.

198. Cfr. FR, 3 y 6.

199. Cfr. FR, 47.

200. Józef ZYCINSKI, «Dimorare all'ombra della verità», *L'Osservatore Romano*, 30.XII.98.

discernir los elementos válidos que forman el pensamiento y la cultura de cada ámbito y circunstancias históricas. Así, descubre los límites que la circundan, y especialmente las barreras autoimpuestas que la constriñen — como pueden ser los particularismos de cualquier clase —, y también la impulsa para tratar de superar todo aquello que bloquee «su capacidad de permanecer abierta a la acogida de lo nuevo», pues «su vitalidad y subsistencia» procede de ahí<sup>201</sup>.

De hecho, el peligro latente en cualquier forma cultural es el encapsulamiento y cerrazón ante formas nuevas, porque le priva de su capacidad de apertura y trascendencia. Esto puede darse por una especie de orgullo que la haga sentirse superior a cualquier otra forma cultural o bien por un miedo a perder su identidad en la apertura a lo distinto de sí. En el fondo subyace la falta de reconocimiento a lo más propio del hombre, que es la capacidad de superar sus barreras espacio temporales para encontrar la verdad. Como propone la *Fides et ratio*, «hay que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento (...) con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano»<sup>202</sup>. Algo de esto se ha producido con la modernidad, a raíz de la supremacía que ha otorgado a la subjetividad. Por esto, señalaba Guardini, «cada vez aparece con mayor fuerza la pretensión de que los diversos campos de la vida — educación, orden social, filosofía, política — se desarrollen únicamente por sus propias normas inmanentes. Se constituye así una forma de vida no-cristiana, incluso en muchos aspectos anti-cristiana, que se impone de forma tan coherente que se muestra como absolutamente normal, y parece un abuso la exigencia de la Iglesia que quiere que la vida sea fundada en la Revelación»<sup>203</sup>. Esta idea, como ha señalado Fisichella<sup>204</sup>, se ha recogido de algún modo en la *Fides et ratio*, n. 46: «No es exagerado afirmar que buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas».

La filosofía, por tanto, proporciona el impulso para trascenderse<sup>205</sup>, pues en su apertura a lo universal y a lo necesario, trasciende los límites espacio-temporales de lo material en busca de una plenitud que ella no po-

201. *FR*, 71.

202. *FR*, 72.

203. Romano GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1950, pp. 93-94. La cita está tomada de Rino FISICHELLA, «Il contributo di *Fides et ratio* nell'attuale dibattito», *Miscellanea Franciscana*, 100 (2000) 5, nota 2.

204. *Ibid.*

205. «Como expresión del único ser del hombre, las culturas están caracterizadas por la dinámica del hombre que trasciende todos los límites». Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», cit., p. 12.

see, pero que avista y puede localizar con certeza. Así, la reflexión filosófica hace consciente a la cultura de que su fuerza reside en su empeño de auto-superación, pues ninguna forma cultural puede considerarse nunca «canonizada», como tampoco ningún hombre mientras vive. Siempre ha de seguir luchando por abrirse y conducir al hombre fuera de sus límites en busca de los valores universales<sup>206</sup>. Las culturas «cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia»<sup>207</sup>.

En esta apertura, las culturas ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad<sup>208</sup>, lo cual supone, entre otras cosas, que ninguna de las distintas escuelas filosóficas goce de la exclusiva de la verdad. Cada una alcanza posesiones parciales de la verdad, lo cual constituye un motor que impulsa a buscar la comunicación, para ir completando su conocimiento de la verdad. También en este punto es relevante el papel de la filosofía.

La posibilidad de comunicación entre culturas distantes en el espacio y también en el tiempo plantea la cuestión de «si puede decirse la verdad para todos los hombres, trascendiendo las diversas formas culturales, o si a la postre hay que presentirla sólo asintóticamente tras formas culturales diversas e incluso opuestas»<sup>209</sup>. A esta cuestión el Papa responde afirmando la posibilidad de la formulación de la verdad a través de cada lengua y de cada etapa histórica y cultural, pues, «aunque la formulación esté en cierto modo vinculada al tiempo y a la cultura, la verdad o el error expresados en ellas se pueden reconocer y valorar como tales en todo caso, no obstante la distancia espacio-temporal»<sup>210</sup>. Por otra parte, el Papa explica que esa validez universal de la lengua para exponer la verdad viene testimoniada en el Evangelio<sup>211</sup>, mostrando «cómo es perceptible y comunicable el testimonio de la fe en Cristo mediante todas las lenguas y en todas las lenguas, es decir, en todas las culturas que se expresan en la lengua. En

206. «Las verdades del evangelio trascienden las culturas particulares en la medida en que ellas no pueden ser captadas de ningún modo definitivo en un verdadero sistema filosófico. Como la fe no puede cumplirse sin filosofía, ella no puede ser creída sin cultura —aunque sean particulares y limitadas—. La gente entiende, se apropia y vive las verdades de la fe a la luz de culturas particulares. La fe es mediada por y a través de las estructuras culturales incluso aunque necesariamente trascienda toda cultura. Esta transcendencia sigue de su naturaleza de verdad, tal como la entiende el Papa y la Iglesia. La verdad es, en la doctrina cristiana, a la vez universal y universalmente buscada. Dios es la verdad». Robert P. GEORGE, «The Renaissance of Faith and Reason», en <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Crisis/Jan2000/george.html>, consultado el 9.X.2000.

207. *FR*, 70.

208. *Ibid.*

209. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», cit., p. 9.

210. *FR*, 87.

211. Cfr. Hechos de los Apóstoles (2, 7-14).

todas ellas la palabra humana se hace portadora del hablar propio de Dios, de su propio Logos»<sup>212</sup>.

En definitiva, la cuestión de la comunicación entre las culturas deriva del mismo enfoque de las formas culturales. Así Juan Pablo II propone un paradigma de cultura que entronca con el mismo ser del hombre, y que permite superar el «concepto estático de cultura, que presupone formas culturales fijas que a la postre se mantienen constantes y sólo pueden coexistir unas con otras, pero no comunicarse entre ellas»<sup>213</sup>. Este concepto distinto, caracterizado por su capacidad de autosuperar los límites espacio-temporales y por ejercitarse en la apertura metafísica a la realidad, permite una comprensión dinámica y comunicativa de la cultura, basado en las preguntas esenciales que todo hombre se plantea y que permite la capacidad de diálogo entre las culturas<sup>214</sup>.

Por otra parte, en esta comunicación e intercambio de valores que ha de darse entre las distintas formas culturales, pues «están abocadas al encuentro y fecundación mutua»<sup>215</sup>, es precisa la mediación filosófica<sup>216</sup>, por su labor de discernimiento. Gracias a ella, el hombre puede conocer la adecuación de determinados planteamientos y costumbres a su naturaleza, de modo que pueda felicitarse por su incorporación, o bien pueda rechazarlos por reconocer su carácter nocivo.

Por esto, se observa la trascendencia de que la filosofía sea fiel a su misión y busque la verdad de modo absoluto. Así, cuando la filosofía renuncia a su visión globalizadora y profunda de la realidad, pierde su poder vivificador, por lo que deja inerte a la sociedad ante gérmenes nocivos que pueden producir su decadencia y muerte. La consecuencia lógica de esa renuncia será la oscuridad, en la cual se puede producir la degeneración de la cultura en una cultura de muerte, sin apercibimiento de su gravedad. De este modo, el crecimiento de enfoques filosóficos empobrecedores, o contrarios a la dignidad del hombre, puede suponer el envenenamiento de una cultura entera.

Sin embargo, cuando busca la verdad, sin otras limitaciones que la misma debilidad de la inteligencia<sup>217</sup>, esta misma debilidad le sirve de ayu-

212. Joseph Ratzinger, «Fe, verdad y cultura», cit., p. 12.

213. *Ibid.*

214. «Cada uno de nosotros lleva en sí mismo la urgencia de algunas preguntas esenciales y a la vez abriga en su interior al menos un atisbo de las correspondientes respuestas». *FR*, 29.

215. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», cit., p. 12.

216. «El estudio de las usanzas tradicionales debe ir de acuerdo con la investigación filosófica. Ésta permitirá sacar a luz los aspectos positivos de la sabiduría popular». *FR*, 61.

217. «Los graves límites debidos a la debilidad congénita de la razón humana». *FR*, 75.

da para lanzarse tras aquello que le trasciende, Dios mismo, quien, a su vez, le facilita la fuerza para llegar a la meta que anhela<sup>218</sup>. En definitiva, las grandes culturas ponen de relieve su avance hacia el ser del hombre y hacia sus supremas posibilidades<sup>219</sup>: abren al hombre a la trascendencia y le ponen en contacto con Dios, abriéndole a la religión.

#### 4.2. La filosofía y el diálogo entre la ciencia y la fe

También la filosofía ocupa un papel clave en la articulación de las relaciones entre la ciencia y la religión.

Históricamente se han dado diversas posiciones en la relación entre ciencia y fe, que se pueden resumir, yendo de un extremo a otro, como el «conflicto», la «independencia», el «diálogo», y la «integración». Otra visión, en parte paralela, considera las siguientes posibilidades: el «conflicto», el «contraste», el «contacto» y la «confirmación»<sup>220</sup>.

El término «fe» tiene un sentido muy amplio en este contexto, de tal modo que comprende tanto la religión como la teología y la metafísica. Es decir, es sinónimo de las ciencias que tienen como objeto las realidades espirituales. Por ello, si bien esta clasificación vale como resumen de las distintas fases de esas relaciones, sin embargo no resulta suficiente para explicar el camino que conduce a la deseable unidad entre ambas ciencias.

Para abordar este empeño, es preciso hacer notar el «desfase» que se da entre los objetivos, métodos y resultados de la ciencia experimental por un lado y de la metafísica y la religión por otro. Así como, por ejemplo, puede establecerse un diálogo amplio entre la química y la física, pues se mueven en planos comunes, en el caso de la ciencia experimental y la teología hay una diferencia sustancial que dificulta un verdadero diálogo entre compañeros diferentes.

Dada la amplitud del «desfase» entre ciencia y religión, si se quiere alcanzar su unidad práctica e intelectual el primer paso «ha de ser una reflexión filosófica»<sup>221</sup>. El cauce de unión, por tanto, es filosófico, y no científico.

La ciencia no puede trascender por sí misma sus propios límites: esto sólo le es posible con la ayuda de la reflexión filosófica. En efecto,

218. «La sabiduría del hombre rehusa ver en la propia debilidad el presupuesto de su fuerza; pero san Pablo no duda en afirmar: “pues, cuando estoy débil, entonces es cuando soy fuerte” (2 Co 12, 10)». *FR*, 23. Un amplio comentario a este punto de la encíclica puede verse en Jean-Michel POFFET, «Foi et raison face à la création et à la croix», *Nova et Vetera*, 73 (1998) 107-112.

219. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», cit., p. 12.

220. Recojo las clasificaciones propuestas respectivamente por Ian Barbour y John F. Haught. Cfr. Mariano ARTIGAS, *La mente del universo*, cit., pp. 29-32.

221. *Ibid.*, p. 32.

dispone de un método limitado y reducido, que condiciona sus resultados, ya que éstos siempre aparecen como verdades parciales y sectoriales. Por esto, la ciencia no puede dar explicación de aquello que sobrepasa su propio terreno; incluso la misma condición de posibilidad de la actividad científica se le escapa como tal. Por este motivo, no está capacitada para invadir las áreas que le son ajenas, como es la filosofía y la teología, por más que determinadas doctrinas filosóficas pretendan hacer creer que la ciencia las ha invalidado con su progreso. En cualquier caso, la misma actividad científica muestra que su «método científico deja espacio para una investigación dirigida hacia el estudio de las condiciones radicales del ser, de la verdad, de la bondad, de la belleza, de los deberes éticos, y de la trascendencia»<sup>222</sup>.

La reflexión filosófica, en cambio, por su condición de ciencia primera que goza de una visión profunda y global sobre toda la realidad —también sobre el mismo conocimiento—, está dotada para indagar los fundamentos en los que se sustenta la ciencia experimental. Sobre esos fundamentos o supuestos, que ordinariamente están implícitos en la misma actividad científica, puede examinar si se dan elementos comunes con la metafísica y la religión, y así poder tender puentes de comunicación y unión.

Por tanto, no hay que tratar de buscar esos puntos de comunicación en las cuestiones que no pueden ser debidamente resueltas por la ciencia, pero en las que la fe puede arrojar luz. Si la ciencia trata de resolverlas sin conseguirlo, entonces es que esos temas no son cuestiones científicas. Así pues, si resulta que ese tipo de asuntos no son científicos no cabe pensar en un área común de cuestiones limítrofes entre ambas disciplinas. La vía de la relación y de la unidad no ha de venir de los frutos —necesariamente heterogéneos—, sino de las raíces.

Así pues, la pregunta ha de versar sobre lo que hace posible la actividad científica, no sólo en sus inicios históricos, sino también en cada momento en que un científico trabaja en su campo propio. Como respuesta hay que decir que son factores de distinto tipo, pero fundamentalmente intelectuales. Se podrían resumir del siguiente modo: «En pocas palabras, la ciencia experimental solo es posible si nuestro mundo posee un fuerte tipo de orden y si somos capaces de investigarlo. De hecho, después de compartir la fe cristiana durante varios siglos, la Europa medieval y renacentista se construyó sobre unas bases comunes que incluían, como un principio básico, la doctrina de la creación con todas sus implicaciones: a saber, que el mundo ha sido creado por un Dios todopoderoso y sapientísimo, y que, en consecuencia, existe un orden natural; también que los seres humanos, como criaturas que participan en la naturaleza de Dios, pueden alcanzar un conocimiento de ese orden natural; finalmente, que, debido al carácter con-

222. *Ibid.*, p. 36.

tingente del mundo, para alcanzar el conocimiento científico no podemos basarnos sólo en el pensamiento: debemos realizar experimentos que nos permitan conocer cómo se comporta realmente nuestro mundo»<sup>223</sup>.

Estos supuestos de la existencia del orden natural, de la capacidad del hombre de llegar a conocerlo, y de que se requiere contar con la experimentación para avalar las hipótesis, son principios filosóficos que están incluidos —implícita o explícitamente— en las formulaciones científicas. No son supuestos metacientíficos, sino parte de la misma ciencia, pues son sus condiciones necesarias. En conclusión, en el análisis de sus mismos fundamentos, se encuentra el camino para mostrar que la ciencia no sólo «parece apuntar casi irresistiblemente más allá de sí misma»<sup>224</sup>, sino también que de algún modo busca trascenderse a sí misma<sup>225</sup>.

#### 4.3. La filosofía y el ser del hombre

Tanto en su relación con la ciencia como con la cultura, la especulación filosófica desvela aspectos profundos vinculados con la peculiaridad del ser del hombre. En ambos campos se reflejan unas características únicas del hombre y de una riqueza distinta a lo que existe en el universo material.

Por otra parte, se observa que la filosofía, a la par que ayuda y orienta al hombre para hacer efectiva su capacidad de trascenderse a sí mismo, no constituye la meta, pues ésta también trasciende al mismo filosofar, ya que el hombre es una persona. Conviene, por tanto, detenerse en una breve consideración del ser del hombre antes de tratar las verdades religiosas, para que queden debidamente enmarcadas<sup>226</sup>. Una vía de entrada a esta cuestión la abre la reflexión filosófica sobre la paradoja de la tendencia natural a la felicidad.

Ésta se presenta como una exigencia universal, pero aparecen claras las dificultades para alcanzar el cumplimiento de esta tendencia, por lo que surge la pregunta por su naturaleza, ya que no parece razonable que una tendencia natural exista en vano<sup>227</sup>. Por otra parte, al conocer la necesidad

223. *Ibid.*, p. 51.

224. Cfr. John C. POLKINGHORNE, *One World* (SPCK, London; Princeton University Press, Princeton, 1987) p. 63, cit. en Mariano ARTIGAS, *La mente del universo*, cit., p. 54.

225. *Ibid.*

226. Juan Fernando Sellés argumenta que la filosofía y la fe son tipos de conocimiento personal, lo cual implica que por su propia naturaleza trascienden toda limitación alcanzada, puesto que a través de ellos el hombre entra en contacto con lo trascendente como tal. Cfr. J.F. SELLÉS, «Fe y persona», *Anuario filosófico*, 32 (1999) 797-840.

227. «No cabe lo inútil, la naturaleza no hace cosas vanas: en eso se está jugando la inteligibilidad, la posibilidad de la verdad y de la ciencia. Esta afirmación (“la naturaleza no hace nada en vano”) es una transposición al cosmos del principio de no contradic-

de la gracia para que el hombre pueda alcanzar su fin, la pregunta anterior exige ampliarse con el interrogante acerca del sentido de que una tendencia natural tenga que ser socorrida por lo sobrenatural para alcanzar su fin propio, ya que por sí misma no puede.

Estas cuestiones conducen a la constitución del ser del hombre. Éste, a diferencia de los otros seres, en cierto modo integra lo sobrenatural en su misma naturaleza. No se trata de dimensiones incomunicadas entre sí, sino que la fe se sirve de la razón y la razón encuentra en la fe las respuestas a las preguntas que plantea desde su encuentro con la fe. Esta integración no resulta accidental<sup>228</sup> ni extrínseca a su propio ser, sino que forma parte de la naturalidad de ser hombre. Así se puede indicar que «el ser humano es naturalmente capaz de gracia, del mismo modo en que es necesario afirmar que el hombre (*imago Dei*) es también *capax Dei*. Es decir, si bien Dios no es alcanzable con las solas fuerzas naturales, lo que sí que es natural al hombre es la posibilidad de recibir la gracia para llegarse a Dios y entablar una relación de amistad y amor con quien sí le puede hacer partícipe de esa gracia: Dios»<sup>229</sup>.

Con esto, se pone de manifiesto que el hombre está constitutivamente abierto a la relación, esto es que no cabe pensar en él como algo encerrado en sí mismo. El ser del hombre y el ser del universo son distintos. «La naturaleza, en el hombre, es *extática*. Es decir, por naturaleza el ser humano tiene que salir, trascender, superar al hombre mismo. (...) Por su carácter *relacional-donal* exige (y *permite* de un modo no violento o anti-natural) la *coexistencia* con quien le pueda ayudar a cumplir con la consecución de la única respuesta posible a su anhelo de felicidad»<sup>230</sup>.

En este punto, conviene considerar el papel mismo de la filosofía. Ésta promete al hombre la sabiduría, pero se queda a mitad de camino en su trayecto hacia ella. Tiende hacia la verdad, pero siempre de un modo inacabado. Al igual que ocurre en la ciencia experimental y en las expresiones culturales, lo propio de la filosofía también trasciende a la misma filosofía. El hombre está abierto a aquello que no encuentra en la experiencia racional, y que sólo con la ayuda de la gracia logra conseguir.

ción y, por lo tanto, resulta imprescindible». Javier ARANGUREN, «Gracia y vida lograda», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), cit., p. 399. Un estudio sugerente sobre la confusión que se ha producido en la modernidad respecto a la felicidad (pues se ha pasado del reconocimiento de la tendencia a la felicidad a plantear el derecho a ser feliz y a la «tiranía de la felicidad») es el libro de Pascal BRUCKNER, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*. Tusquets, Barcelona 2001.

228. «Si lo que el hombre busca por esencia es la felicidad, y ésta sólo se realiza en Dios, ¿cómo va a ser al tiempo algo *accidental*, es decir, algo que no pertenece de suyo a la naturaleza humana?; ¿o tendrá que afirmarse que la felicidad humana no necesita de Dios?». *Ibid.*

229. *Ibid.*, p. 400.

230. *Ibid.*, p. 403.

«El hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda. En efecto, superando el estadio de la simple creencia la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia»<sup>231</sup>.

El hombre necesita a Dios: requiere su gracia y su Palabra, para poder llenar su ansia de verdad y orientar su existencia hacia su plenitud en la trascendencia.

## 5. LAS VERDADES RELIGIOSAS

Por último, el Santo Padre aborda las verdades religiosas. Se refiere a ellas como las que «están contenidas en las respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas»<sup>232</sup>, ciñéndose a las que «en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía». Aunque ya ha sido citado el siguiente texto al inicio del capítulo III, me parece conveniente recogerlo de nuevo para situar esta cuestión: «las verdades religiosas, al igual que las filosóficas, se colocarían de parte del saber dependiente de la capacidad natural del hombre, mientras el saber dependiente de la intervención divina en la historia quedaría como el específico de la *fides*, hundiendo sus raíces, evidentemente en la búsqueda filosófica-religiosa global del hombre. Lo filosófico y lo religioso, como actividades humanas, son distinguidas de la acción propiamente divina de la Revelación»<sup>233</sup>.

231. *FR*, 33. Este texto permite advertir la conexión entre la primera y la última de las encíclicas de Juan Pablo II, es decir, la línea de fuerza constante que da cohesión y fuerza a su entero pensamiento: «Si el hombre es una persona libre y responsable, que vive y trabaja en un mundo creado por un Dios trascendente y redimido por la Encarnación del Hijo de Dios, entonces el verdadero significado de la vida humana no puede ser conocido salvo que la mente del hombre sea capaz de comprender el ámbito total del ser y que la mente esté ilustrada también en su búsqueda del significado por la revelación histórica de Dios. Este fue el mensaje dado al mundo en la primera encíclica de JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*. La más completa explicación de por qué debe ser así, justificada a través de un ordenado proceso de razonamiento histórico y sistemático, puede ser encontrada en su última encíclica, *Fides et Ratio*». Gerald A. MCCOOL, S.J., «From Leo XIII to John Paul II: Continuity and Development», *International Philosophical Quarterly*, 40 (2000) 175.

232. *FR*, 30.

233. Julián LÓPEZ AMOZURRUTIA, «Densidad y tensión del fin», *Libro anual del ISEE*, 1 (2000) 39, nota 13.

El estudio de las verdades religiosas resulta especialmente relevante para situarlas en el ámbito que les corresponde, pues está en juego su valor racional. No hay que olvidar que ahí se encierra buena parte de la explicación de la crisis que padece el cristianismo de nuestra época. Esto es, la cuestión estriba en la vinculación de la religión a la racionalidad, es decir, a la verdad. ¿Cabe una pretensión de verdad universal como postula el cristianismo?<sup>234</sup>.

Para poder ofrecer una contestación, interesa valorar, en primer lugar, las críticas intelectuales sobre la posición cristiana, que, por otra parte, no constituyen una novedad. Hay una coincidencia de esas tesis con algunas posiciones de la antigüedad, como queda reflejado en las palabras del senador Símaco en el año 384, que recoge el Cardenal Ratzinger: «“Todos veneran una misma cosa, pensamos una misma cosa, contemplamos las mismas estrellas, el cielo encima de nosotros es único, nos envuelve un mismo mundo; poco importan las formas varias de la sabiduría mediante las cuales cada cual busca su verdad. No es posible llegar por un solo camino a un misterio tan grande”. Exactamente esto nos dice hoy la racionalidad: no conocemos la verdad como tal; en imágenes diferentes expresamos, a fin de cuentas, lo mismo. Un misterio tan grande, lo divino, no puede reducirse a una sola figura que excluya a todas las demás, a un camino que serviría a todos»<sup>235</sup>. Es decir, para el pensamiento contemporáneo el cristianismo no sólo no se halla en una postura más positiva que otras, sino que se le acusa de no captar el límite de nuestro conocimiento de lo divino, por lo cual no pocas veces se le descarta al caracterizarlo como fanatismo.

A este modo de ver las cosas contribuye también la exégesis crítica realizada sobre los contenidos fundamentales de la fe cristiana, que pone en tela de juicio esas verdades —por ejemplo, se relativiza la figura histórica de Jesús y, por tanto, que el origen de la Iglesia se encuentre en él—, lo cual ha conducido a la reducción de los contenidos cristianos a un valor simbólico, sin atribuirles una verdad superior a la de los mitos de la historia de las religiones. En esta línea, un paso más se produce al vincular la religión con la cultura de cada ámbito histórico. Así, se llega a decir —Ernst Troeltsch— que el cristianismo no es más que la visión europea de Dios, por tanto, una percepción que debe completarse con las otras visiones más relevantes, como pueden ser las hindúes, budistas, etc. del Oriente.

Para salir de este callejón sin salida, hay que retomar la posición del cristianismo en sus mismos orígenes, para observar dónde se colocó en el

234. Para responder a esta pregunta seguiré el esquema de la conferencia de Joseph RATZINGER, «¿Verdad del cristianismo?», dictada en la Universidad de la Sorbona de París, el 27.XI.1999, y publicada en *Istor. Revista de Historia Universal*, 1 (2000) 1-25.

235. Joseph RATZINGER, «¿Verdad del cristianismo?», *Istor. Revista de Historia Universal*, 1 (2000) 20.

panorama religioso de su tiempo<sup>236</sup>. Así pues, en un entorno donde lo religioso se situaba desde lo mitológico hasta lo político-social, la fe cristiana evitó esos ámbitos y se alineó con la filosofía, en cuanto movimiento racional que se preguntaba por la realidad del cosmos y de los dioses. Es decir, el cristianismo tiene sus precursores y su preparación interior en la racionalidad filosófica y no en las religiones<sup>237</sup>. De ahí que el cristianismo, al proponer la veneración del Ser que se halla en el fundamento de todo lo que existe, el Dios verdadero, haya enlazado religión y racionalidad, al Dios de la fe con el Dios de los filósofos<sup>238</sup>. El Dios de la filosofía, un Dios que sólo se piensa, no es un ser digno de adoración; sin embargo, «cuando el dios que el pensamiento halló se deja encontrar con el corazón de la religión como un dios que habla y actúa, el pensamiento y la fe se reconcilian»<sup>239</sup>.

236. Las religiones de la antigüedad romana quedaban circunscritas al ámbito del culto, basadas en mitos, y que se justificaban por su función política. La religión era una institución que el Estado necesitaba para existir.

237. Para S. Agustín, «el cristianismo no se funda en imágenes y presentimiento míticos, cuya justificación se halla al fin y al cabo en su utilidad política, sino que, al contrario, tiende hacia la esfera divina que es capaz de advertir el análisis racional de la realidad. En otras palabras, Agustín identifica el monoteísmo bíblico con las visiones filosóficas sobre el fundamento del mundo, que se formaron, según diversas variaciones, en la filosofía antigua. Esto es lo que se entiende cuando, desde el areópago de S. Pablo, el cristianismo se presenta con la pretensión de ser la *religio vera*. Significa: la fe cristiana no se basa en la poesía ni en la política, esas dos grandes fuentes de la religión; se basa en el conocimiento». Joseph RATZINGER, «¿Verdad del cristianismo?», *Istor. Revista de Historia Universal*, 1 (2000) 16.

238. «La fe cristiana en Dios acepta en sí la doctrina filosófica de Dios y la consume. Dicho brevemente: el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo; Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos aprehender en la fe más honda y puramente, así como nosotros en la visión de Dios al lado de allá aprehendemos un día más íntimamente y más de cerca la esencia divina». Joseph RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos —Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen—* (lección inaugural en la cátedra de Teología Fundamental de la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Bonn, el 24 de junio de 1959), [http://www.arvo.net/FilDios/ElDiosdelafeyelDiosdelosfilosofos\\_JR.htm](http://www.arvo.net/FilDios/ElDiosdelafeyelDiosdelosfilosofos_JR.htm), consultado el 8/08/2001.

El tema de *el Dios de la fe y el Dios de los filósofos* «es, según su asunto, tan antiguo como el estar la una junto a la otra, de fe y filosofía. Pero su historia explícita empieza con una pequeña hoja de pergamino que pocos días después de la muerte de Blaise Pascal se encontró cosida al forro de la casaca del muerto. Esta hoja, llamada “Memorial”, da noticia recatada y, a la vez, estremeecedora de la vivencia de la transformación que en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654 le ocurrió a este hombre. Comienza, tras una indicación muy cuidadosa del día y de la hora, con las palabras: “Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios”. El matemático y filósofo Pascal había experimentado al Dios vivo, al Dios de la fe, y en tal encuentro vivo con el tú de Dios, comprendió, con asombro manifiestamente gozoso y sobresaltado, qué distinta es la irrupción de la realidad de Dios en comparación con lo que la filosofía matemática de un Descartes, por ejemplo, sabía decir sobre Dios». *Ibid.*

239. Joseph RATZINGER, «¿Verdad del cristianismo?», *Istor. Revista de Historia Universal*, 1 (2000) 17.

De esta forma, en sus inicios, el cristianismo es visto como una filosofía, la filosofía perfecta, pues podía penetrar hasta la verdad<sup>240</sup>. Sin embargo, el concepto de filosofía era entendido de forma más amplia que el de la disciplina académica, pues abarcaba no sólo el plano teórico, sino también el práctico, por lo cual se concebía como el arte de la vida a la luz de la verdad, que permite vivir y morir justamente. Es decir, junto a su pretensión de inteligibilidad, se añadía otra dimensión que otorgaba al cristianismo la fuerza necesaria para vencer a las religiones paganas. «Así, la unidad fundamental (aunque crítica) con la racionalidad filosófica, presente en la noción de Dios, se confirma y se concreta entonces en la unidad, a su vez crítica, con la moral filosófica»<sup>241</sup>. El encuentro con el Dios vivo permitía superar los límites de los conocimientos de la filosofía de escuela sobre el dios pensado, y también la impulsaba a trascenderse desde la ética filosófica a la praxis moral, a la acción real y concreta, que se orientaba bajo el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo.

El cristianismo, por tanto, llevó a cabo una síntesis entre fe, razón y vida, que le hizo merecedor de la expresión *religio vera*. Sin embargo, en la presente situación histórica esta consideración se ha cambiado sustancialmente, ya que se le solicita que rebaje su pretensión de verdad, para adoptar la visión propia de quienes consideran que la verdad está oculta, disimulada entre los velos de los símbolos, símbolos que constituyen la única posibilidad de alcanzar de alguna forma lo divino. Es decir, ha de aceptar que no hay certidumbre acerca de la verdad de Dios, sólo opiniones.

¿Qué ha sucedido para que se haya producido este cambio? La misma idea de las relaciones entre fe y filosofía han quedado alteradas en el transcurso histórico de la modernidad, por el deslizamiento producido sobre el contenido y tareas de la filosofía<sup>242</sup>. Se vacía la metafísica, y se otor-

240. Es el caso de San Justino, «quien, conservando después de la conversión una gran estima por la filosofía griega, afirmaba con fuerza y claridad que en el cristianismo había encontrado “la única filosofía segura y provechosa”». *FR*, 38.

241. Joseph RATZINGER, «¿Verdad del cristianismo?», *Istor. Revista de Historia Universal*, 1 (2000) 19.

242. «Sólo la demolición de la metafísica especulativa, hecha por Kant, y el traslado de lo religioso al espacio extrarracional y así también extrametafísico del sentimiento, por Schleiermacher, hizo irrumpir definitivamente el pensamiento pascaliano y condujo, sólo entonces, al aguzamiento del problema: por primera vez es ahora la fosa insalvable entre metafísica y religión. La metafísica, es decir la razón teórica, no tiene acceso alguno a Dios. La religión no tiene ningún asiento en el espacio de la “ratio”. Es vivencia que se sustrae a la mensurabilidad científica; intentar ésta significa, sin embargo, restar de aquélla un esquema irreal, el “Dios de los filósofos”. Esto tiene una consecuencia ulterior: religión, que no es racionalizable, no puede en el fondo ser tampoco dogmática, si dogma, por otra parte, ha de ser una declaración racional sobre contenidos religiosos. Así, la contraposición experimentada concretamente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, queda finalmente generalizada como contraposición entre Dios de la religión y Dios de los filósofos. Religión es vivencia; filosofía es teoría; corres-

ga la categoría de filosofía primera a la ciencia positiva, con lo cual se acaba reconociendo en la teoría de la evolución el camino que hace superflua «la hipótesis de Dios» para la explicación racional del mundo. Así cualquier intento de «metafísica» es visto como una recaída por debajo del nivel de la razón, y una pérdida de nivel ante la pretensión universal de la ciencia. De este modo, la doctrina de la evolución no reconoce ningún Dios, ni creador, ni alma del mundo. Se señala que el mundo entero podría considerarse como una apariencia en el sentido budista, por lo cual se justifican las formas místicas de la religión que no son acordes con la racionalidad.

Ante la pretensión de la teoría de la evolución, hay que presentar la pregunta sobre el origen de las cosas: si en ese punto se encuentra lo racional o bien resulta que la razón es un producto periférico y accidental de lo irracional. El cristiano considera que al comienzo de todas las cosas está la fuerza creadora de la razón, pues —aunque no se disponga de pruebas últimas de las ciencias positivas, y la misma filosofía se encuentre aquí con sus fronteras— la razón no puede, sin renegar de sí, renunciar a la prioridad de lo racional sobre lo irracional, a la existencia original del logos. De hecho, la razón no puede dejar de pensar lo irracional según su medida —racionalmente—, restableciendo así de manera implícita la cuestionada primacía de la razón. Además, ya desde el inicio del cristianismo, se ha enseñado que el rasgo característico del logos es el amor creador, personal, que se dirige a la criatura con compasión y perdón, por lo que la primacía del logos y la primacía del amor resultan idénticas. La razón verdadera es el amor, y el amor es la razón verdadera: en su unidad son el fundamento verdadero y el fin de todo lo real<sup>243</sup>, que sale al encuentro del hombre en la Revelación.

### 5.1. La Revelación

La encíclica *Fides et ratio* encuentra en la Revelación una de sus cuestiones nucleares<sup>244</sup>, que se puede resumir en tres puntos: «en primer lugar, la encíclica subraya que la Revelación involucra al hombre en su tota-

pondientemente, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rígido». Joseph RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, cit.

243. Cfr. Joseph RATZINGER, «¿Verdad del cristianismo?», *Istor. Revista de Historia Universal*, 1 (2000) 23-25.

244. «El tema de fondo de la encíclica completa se puede resumir en la idea de que la Revelación no sólo no puede humillar jamás a la razón humana en su justa autonomía, sino que sobre todo es la misma fuente que permite adquirir plenitud de significado en cuanto la pone ante la luz del Ser». Rino FISICHELLA, «Introduzione», *Fides et ratio. I rapporti tra fede e ragione*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 31.

lidad —afectividad, voluntad, intelecto, razón, experiencia de vida, cultura— y está dirigida [segundo punto] a todos los hombres. La Revelación [tercer punto] señala la posibilidad de una nueva vida ya en este mundo, una vida que se compone de experiencias que siempre se renuevan. En conjunto, se trata de la oferta de una participación en la realidad de Dios hecho hombre, que los individuos sienten subjetivamente, con sus experiencias individuales, pero que a ser posible hay que comprender en su naturaleza, y entender en sus indicaciones prácticas, según la verdad objetiva que le ataño: de aquí que, entre otras cosas, la importancia de la filosofía para comprender la fe»<sup>245</sup>.

Esta verdad suprema que el hombre busca sale a su paso de modo gratuito en la Revelación. Se le ofrece, en concreto, como la única resolución satisfactoria para los interrogantes profundos que anidan en su interior y que le reclaman respuestas de totalidad. Para que esta verdad le llene con su densidad de contenido, ha de hacerla propia en la unidad y totalidad de sus instancias. En efecto, como la revelación implica la trascendencia de la verdad no sólo respecto al propio conocimiento actual, sino incluso respecto a toda posibilidad de conocimiento futuro, el hombre necesita de la fe para acercarse a ella, en cuanto «misterio» que le trasciende pero hacia el cual tiende con todo su ser<sup>246</sup>.

El misterio empapa a la misma realidad de Dios —«la plenitud del misterio»<sup>247</sup>—, y, de algún modo, también se prolonga hacia el mismo hombre, pues hay en él dimensiones reveladas, a las que sólo se llega por lo creído. En este sentido el hombre es un enigma para el mismo hombre, pues en la persona, por su distancia respecto a la plenitud del ser que es Dios, más que de misterio se puede hablar de enigma. Lo enigmático lo constituye el conjunto de preguntas que acompañan inevitablemente la existencia humana y cuya respuesta se presenta al menos como problemática. Así, el misterio de Dios ilumina al hombre y el enigma del hombre empuja en la dirección del misterio de Dios para poder resolverse a sí mismo, pues no hay otro punto de destino donde satisfacer su necesidad de sentido.

Como señala Snyder, «la filosofía, por la propia capacidad natural de los razonamientos necesarios, reconoce que la existencia personal permanece como un enigma insoluble. La filosofía alcanza el misterio, y de

245. Adriano BAUSOLA, «El derecho de abrirse totalmente al Absoluto», *Nuntium*, edición en español, 0 (2000) 68.

246. Cfr. César IZQUIERDO, «Creer y saber: la autoridad de la verdad», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, p. 335.

247. «En Dios (...) se encuentra la plenitud del misterio, y ésta es su gloria; al hombre le corresponde la misión de investigar con su razón la verdad, y en esto consiste su grandeza». *FR*, 17.

esta manera comprende que, aunque ella es autónoma en los principios y en los métodos, no existe sin depender de otra sabiduría más alta, si su anhelo de verdad tiene que ser cumplido.

El misterio no significa que haya que parar de pensar filosóficamente. La razón siempre continuará reflexionando sobre el misterio, porque cada parte del misterio está abierta individualmente a la comprensión filosófica: la voluntad libre, la existencia de Dios, y la causalidad entre las criaturas pueden ser entendidas con mayor profundidad. Es su última armonía o síntesis la que es imposible para la razón y misteriosa (...) La filosofía por los métodos y conclusiones filosóficos ha encontrado una realidad más allá de la filosofía. Ha encontrado el misterio»<sup>248</sup>.

El misterio resulta muy diferente en comparación con la paradoja y la contradicción. «Las tres se refieren al reconocimiento por parte de la razón de que ha llegado a dos afirmaciones que aparentemente no pueden ser verdaderas a la vez. En la paradoja (...) la razón por su propia capacidad natural puede discernir cómo ambas aserciones pueden ser verdaderas. En la contradicción la razón, por su misma capacidad, puede discernir cuál de ambas afirmaciones no puede ser verdadera (...) Pero en un misterio la razón discierne por sí misma que ambas aserciones deben necesariamente ser verdaderas, incluso aunque le sea imposible entender cómo pueden ser ambas verdaderas. La razón llega a discernir que habrá una sabiduría más alta que la razón para comprender la unidad de las dos verdades; porque en la razón misma permanecen dos verdades cuya unidad es incomprensible. La razón comprende que es razonable para la razón afirmar que existe una sabiduría más alta que la razón que puede armonizar las dos verdades y verlas en su unidad»<sup>249</sup>.

Por ello, se debe afirmar que «la Revelación de “la verdad universal y última” no significa que el creyente haya alcanzado su fin intelectual y pueda ahora estar contento de haber llegado al último puerto, de tal modo que la filosofía independiente llegue a ser dispensable. Para Aquinas, incidentalmente, la cuestión toma la forma opuesta: para él la cuestión no es si la filosofía es necesaria, sino por qué la Revelación es necesaria. Más que motivar el descanso de la persona, la verdad revelada “induce a la mente del hombre a no pararse nunca; más bien la empuja a ampliar continuamente el campo del propio saber hasta que no se dé cuenta de que no ha realizado todo lo que podía, sin descuidar nada” (FR, 14). La situación humana es así la del existente entre verdades, no estáticamente, sino, por así decirlo, suspendido en movimiento entre verdades y verdad: buscando la

248. Steven C. SNYDER, «*Consolatio Philosophiae*: Philosophy Consoling and Consoled», <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/snyder.htm>, consultado el 9.X.2000.

249. *Ibid.*

verdad mientras encuentra verdades. Vivir en la verdad tiene la forma de una jornada en “el camino de la verdad” (*FR*, 48)»<sup>250</sup>.

Se puede decir que la Revelación añade verdades a nuestro conocimiento, pero lo que no se puede sostener es que la verdad última de la razón sea reemplazada por la Revelación. «La última luz de la razón pertenece al misterio divino; en otras palabras, consiste en el conocimiento de la incognoscibilidad de Dios. Por ningún medio la verdad revelada extingue el misterio. En palabras del Papa: “De todos modos no hay que olvidar que la Revelación está llena de misterio. Es verdad que con toda su vida, Jesús revela el rostro del Padre, ya que ha venido para explicar los secretos de Dios; sin embargo, el conocimiento que nosotros tenemos de ese rostro se caracteriza por el aspecto fragmentario y por el límite de nuestro entendimiento” (...) “El conocimiento de fe, en definitiva, no anula el misterio; sólo lo hace más evidente y lo manifiesta como hecho esencial para la vida del hombre” (*FR*, 13).

Tomás mismo enseña claramente: “Esto es lo último del conocimiento humano acerca de Dios: saber que uno no conoce a Dios” (“*Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire*”. *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14). Esta situación, que es, por supuesto, determinada no por la libre voluntad de Dios, sino por la estructura esencial del intelecto humano, no puede ser cambiada ni siquiera por la revelación sobrenatural»<sup>251</sup>.

Además, «sólo sobre la base de la revelación del misterio y de la libertad de la fe, entendida en todo su espesor antropológico, llega a ser posible pensar la relación entre fe y razón, no sólo en términos de no extrañeza o de no conflictividad, sino de colaboración»<sup>252</sup>.

## 5.2. La unidad de la verdad revelada y la verdad hallada racionalmente

Con la fe, se abre una ruta de acercamiento a la verdad, que de otro modo no se hubiera podido contar ni alcanzar<sup>253</sup>. En ese camino hacia la

250. William J. HOYE, «Truth and Truths: A Crucial Distinction in the Encyclical Letter *Fides et Ratio*», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, p. 39.

251. *Ibid.*, p. 43.

252. Costante MARABELLI, «Semantizzazione della ragione nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II», *Teologia*, 24 (1999) 326.

253. «Los pensamientos de los hombres, a causa del pecado, fueron “vanos” y los razonamientos distorsionados y orientados hacia lo falso (cfr. Rm 1, 21-22). Los ojos de la mente no eran ya capaces de ver con claridad: progresivamente la razón se ha quedado prisionera de sí misma. La venida de Cristo ha sido el acontecimiento de salvación que ha redimido a la razón de su debilidad, librándola de los cepos en los que ella mis-

verdad última se hace patente la unidad de la verdad y la diversidad de modos de acercarse a ella, así como que la creencia, como medio para entrar en contacto con la realidad sobrenatural, resulta una fuente de conocimiento y de conocimiento verdadero<sup>254</sup>.

La unidad de la verdad viene dada por la misma unidad entre el acto creador de Dios y la comunicación personal del Creador a los hombres. El mismo Dios, que dota de orden e inteligibilidad a la naturaleza reflejando en ella su misma Inteligencia creadora, revela al hombre verdades de sí y del mismo hombre, que de otro modo no serían conocidas por él. Y en esta verdad que se conoce de diversos modos —por la fe y por la razón— se integran la diversidad de verdades pertenecientes a ámbitos distintos, cada uno con sus propias reglas<sup>255</sup>. En este sentido, la filosofía puede dar un paso desde más allá de sí misma, para abrirse y ser elevada al orden sobrenatural donde alcanzan su armonización y su unidad las diversas verdades que por sí misma no es capaz de resolver. «La filosofía, por su capacidad natural, puede concluir que es razonable —no demostrativamente, sino razonablemente— sostener que hay una sabiduría sobrenatural más allá de la razón natural, que resuelve los misterios que la filosofía puede ver pero no puede esperar resolver ella misma»<sup>256</sup>. En este sentido, el filósofo y el teólogo están llamados a encontrarse a la luz de la verdad que brilla sobre ellos<sup>257</sup>.

ma se había encadenado». *FR*, 22. Patrizio Rota Scalabrini hace notar que la reflexión de la Encíclica en torno a «*Rm.* 1, 18ss. en *FR*, 22 toca uno de los textos más estimulantes, pero también más controvertidos» y que el balance negativo de San Pablo frente a las religiones paganas es ligado con demasiada rapidez al tema del pecado original. Patrizio ROTA SCALABRINI, «*Fides et ratio*. Riconsiderazione alla luce dei testi biblici del rapporto tra fede e ragione», *Teologia*, 24 (1999) 302.

254. Cuando el filósofo renuncia a los conocimientos de la fe, se pierde lo que el hombre ha aprendido en el seno de la Revelación o trata de deducirlo de lugares desde donde no puede extraerse.

255. «Esta verdad, que Dios nos revela en Jesucristo, no está en contraste con las verdades que se alcanzan filosofando. Más bien los dos órdenes de conocimiento conducen a la verdad en su plenitud. La unidad de la verdad es ya un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no contradicción. La Revelación da la certeza de esta unidad, mostrando que el Dios creador es también el Dios de la historia de la salvación. El mismo e idéntico Dios, que fundamenta y garantiza que sea inteligible y racional el orden natural de las cosas sobre las que se apoyan los científicos confiados, es el mismo que se revela como Padre de nuestro Señor Jesucristo. Esta unidad de la verdad, natural y revelada, tiene su identificación viva y personal en Cristo». *FR*, 34.

256. Steven C. SNYDER, «*Consolatio Philosophiae*: Philosophy Consoling and Consoled», <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/snyder.htm>, consultado el 9.X.2000.

257. Cfr. Servais Th. PINCKAERS, «The place of philosophy in moral theology», en Timothy L. SMITH (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend (In.) 2001, p. 20. Ver también Livio MELINA, «The "Truth about the Good": Practical Reason, Philosophical Ethics, and Moral Theology», *Communio*, 26 (1999) 640-661.

Por tanto, los contenidos revelados gozan de una verdad propia de especial consistencia. Si la razón no los ha hallado mediante su proceso crítico, esto no cuestiona su verdad, pues no es la razón la que mide la verdad, como tampoco es su señor. La verdad no es dependiente de la métrica racional humana, ni la racionalidad de la verdad puede quedar determinada en exclusiva por la capacidad crítica del sujeto: «lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella [la razón] tendería a encerrarse»<sup>258</sup>.

La razón está al servicio de la verdad. De hecho, la verdad que anhela el hombre y que lleva en sí la plenitud de sentido para su existir, exige la apertura completa de la razón para que éste pueda encontrarla: apertura al tiempo — a la tradición, como fuente de conocimiento —, a los demás — a todos los que merecen confianza y que, a través del diálogo y de la amistad, también son fuente de conocimiento —, y apertura a las restantes instancias de la persona, saliendo de los propios límites<sup>259</sup>.

### 5.3. La creencia y su valor cognoscitivo

Por otra parte, la creencia, como vía de entrada en los misterios de Dios, no está separada de la razón: es medio de conocimiento y de conocimiento verdadero. En este sentido, como señala Pouivet, «por *razón*, en la expresión “fe y razón”, tenemos que entender algo diferente que una simple formalización de argumentos. Un argumento formal no es nunca una razón para creer algo. La lógica no dice absolutamente nada acerca de las razones para creer en la verdad de cualquier proposición». Más adelante comenta: «hay un acto de creer: lo que Aquinas llamó *consideratio*. Esto significa que creer no es simplemente pensar algo por una buena razón sino también aceptarlo, *assentire*»<sup>260</sup>. El mismo concepto de creencia, en cuanto pensar con asentimiento<sup>261</sup>, lo pretende expresar: en sí «incluye opuestos como la

258. *FR*, 76.

259. Esta es también la conclusión que extrae Fred Lawrence después de examinar la problemática contemporánea de las relaciones entre fe y razón: «Todavía la cruz para la problemática contemporánea de Atenas y Jerusalén es, con las palabras del pequeño y amable libro de Hans Urs von Balthasar: sólo el genuino amor es digno de fe y de creencia» [*Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1995]. Fred LAWRENCE, «Athens and Jerusalem: The Contemporary Problematic of Faith and Reason», *Gregorianum*, 80 (1999) 243-244.

260. Roger POUIVET, «Faith, Reason, and Logic», <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/possenti.htm>, consultado el 9.X.2000.

261. «El mismo acto de creer no es nada más que pensar asintiendo (*cum assensione cogitare*). Cualquiera que cree piensa, y creyendo piensa y pensando cree. La fe si no es pensada no es nada». S. Agustín. *De predestinatione sanctorum*, 2, 5. «Si se quita el asentimiento, se quita la fe, porque sin asentimiento no se cree en nada». S. AGUSTÍN, *De fide, spe et caritate*, 7.

incondicionalidad del creer y la búsqueda de comprensión. (...) El pensamiento cristiano entiende el pensar con asentimiento de una manera sintética, como un acto en el que los dos elementos se condicionan, y sólo de ese modo dan lugar a la fe. Un asentimiento desligado del pensar es posible, pero no es fe, lo mismo que un pensar independiente del asentimiento. Por esa razón, la fe es conocimiento, un conocimiento específico, irreducible a cualquier otro tipo, pero conocimiento verdadero. El que cree, sabe»<sup>262</sup>.

La fe se justifica como conocimiento, pues sólo mediante ella se accede a la realidad y verdad personal a la que se refiere y dirige: el misterio de Cristo, que aúna en sí la verdad misma y la plenitud de la realidad, pero que, en su ser íntimo, no pertenece a este mundo.

Por ello, «es razonable decir que el asentimiento de la fe a “la Verdad Misteriosa” puede desarrollar también la capacidad racional de entender toda la verdad del hombre. Si la exigencia de cumplimiento y la experiencia religiosa son el punto más elevado de nuestra experiencia humana, la razón necesita de la experiencia religiosa y de la fe religiosa en orden a no convertirse en una razón instrumental, formal y en definitiva nihilista. (...) De hecho, es filosóficamente razonable que lo que actualmente puede unificar al hombre y dar sentido a su vida y a las operaciones de su mente es necesariamente trascendente y no puede ser comprendido por el hombre a través de los esfuerzos de su propia razón (considerada como una búsqueda de la evidencia), sino sólo por la fe (que no es irrazonable y que se refiere a la totalidad del hombre)»<sup>263</sup>.

Por otra parte, la verdad de la fe no es una formulación teórica abstracta, sino una persona, a quien el hombre tendencialmente busca llegar en sus operaciones y unirse a ella con su amor. A Cristo se le reconoce en su verdad mediante el asentimiento (*oboedientia fidei*) y se le acoge en su realidad entregada a través de la adhesión (*oboedientia amoris*)<sup>264</sup>.

Sin embargo, no supone una descalificación como fuente de conocimiento que en toda creencia haya una *obediencia* —en el sentido de sumisión— de la inteligencia, pues ha de someterse ante una autoridad superior a ella misma. La obediencia no impide la relación habitual de la creencia con la razón, ya que el hombre no puede prescindir de lo que le constituye como tal<sup>265</sup>. Además, la razón puede reconocer la autoridad de la

262. César IZQUIERDO, «Creer y saber: la autoridad de la verdad», cit., p. 335.

263. Angelo CAMPODONICO, «Contemporary Philosophy Facing *Fides et Ratio*», cit., p. 171.

264. Cfr. *ibid.*, p. 336.

265. «A una verdad evidente, nuestro intelecto no puede dejar de asentir; a lo que no es coercitivamente evidente, y sin embargo se presenta a la mente como la más alta expresión de la racionalidad, nuestro amor pide que asintamos como al objeto de nuestro deseo. Nada es más racional que tal asentimiento: incluso donde la luz no es perfecta, no asentir es todavía pecar contra la luz». Etienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 59.

verdad revelada, sin saltar sobre sí misma, ni atentar contra su autonomía, pues la razón está implicada en todas las formas como la persona llega a la verdad, incluida la vía de la comunicación interpersonal.

En efecto, la unidad sustancial de la persona así como también la plenitud de inteligibilidad de la verdad de lo creído conllevan que el creer no implique separarse de la razón<sup>266</sup>. Son muchos los puntos de encuentro de la razón en la fe. En el camino hacia la fe, el hombre se hace acompañar de su razón, pues no es un movimiento irracional e instintivo. Igualmente, cuando conoce los contenidos revelados, la misma fe impulsa a la indagación buscando entender —*fides quaerens intellectum*—, para lo que se exige el empleo de la capacidad racional, lo cual da inicio a la teología como ciencia racional sobre el dato revelado. También, al recibir las afirmaciones reveladas, el hombre trata de explorarlas para examinar su consistencia racional<sup>267</sup>. Por último, las verdades reveladas abren nuevas vías de conocimiento para la razón «que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer»<sup>268</sup>.

#### 5.4. La fe y la filosofía

«Entregada a todos, la fe trasciende las situaciones históricas y culturales. Con ella, la filosofía se eleva más allá del universo y de la historia; trasciende incluso a sí misma. Por esto el pensamiento filosófico es capaz de distinguir “no lo que los hombres piensan, sino cuál es la verdad objetiva” (S. Tomás de Aquino, *De Caelo*, 1, 22; cit. en *FR*, 69)»<sup>269</sup>.

266. En el acto de creer interviene el entendimiento, pero también la voluntad. «Crear es el acto del entendimiento que asiente a la verdad divina imperado por la voluntad, a la que Dios mueve mediante la Gracia» (S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 2, a. 9). «Es el entendimiento, no la voluntad, lo que tiene la facultad de asentir o disentir ante cualquier proposición. Pero en el caso de la verdad divina, que se propone como objeto de creencia en tanto que no es evidente, el entendimiento no puede asentir de una manera espontánea, pues de esta manera sólo lo que es evidente despierta o produce nuestro asentimiento. (...) De ahí que el asentimiento a las verdades de fe suponga una moción o impulso de la voluntad sobre la facultad intelectual. El creer es un acto del entendimiento; pero el “querer creer” concierne a la voluntad». Antonio MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, cit, pp. 40-41. También Alvira ha señalado que «el querer es el límite constitutivo del conocer, como el conocer lo es del querer. ¿Qué significa aquí límite? Simplemente, que lo uno no puede nunca ni ser lo otro ni existir sin lo otro. De esto se dio cuenta Sócrates, y por eso sostuvo la tesis de que el verdadero sabio no es el que sólo conoce, sino el que ama el saber. Paralelamente, Juan Pablo II mantiene que el conocer, la razón, no puede ejercitarse más que con el apoyo de la fe», Rafael ALVIRA, «La razón y la fe», *Nueva Revista*, 62 (1999) 116-117.

267. «Explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura». *FR*, 76.

268. *FR*, 73.

269. Stanislaw GRYGIEL, «Investigando el misterioso texto del ser», *Nuntium*, edición en español, 0 (2000) 62.

Así, al entrar en contacto con las verdades de fe, la filosofía puede someter al examen racional su formulación, lo cual le permite encontrar una riqueza de realidad que ilumina y puede iluminar los «nudos» principales del enigma humano<sup>270</sup>. En este punto, es interesante tener en cuenta que no es accidental que la resistencia a la reducción positivista de la razón (o la negación nihilista de la racionalidad) provenga de los filósofos que están firmemente arraigados en las tradiciones de la fe. Éstos ven en la razón algo más que un valor instrumental y más que una ingeniosa sirviente de las emociones. Si la fe no tiene ningún miedo y, en cambio, mucho que ganar de la razón, entonces la razón no tiene ningún miedo y mucho que ganar de la fe<sup>271</sup>. Por eso se ha dicho que Juan Pablo II percibe con un optimismo contagioso la fecunda continuidad entre los productos de la razón y las operaciones de la fe<sup>272</sup>.

En este sentido, vienen al caso estas otras palabras de Pouivet: «Nicholas Wolterstorff dice: “Dios quiere que hagamos lo que debemos hacer. Cuando un teísta cree no racionalmente, actúa violando la misma voluntad del Dios verdadero en quien cree —salvo en el caso de que haya circunstancias atenuantes—”. Así Dios quiere que nosotros creamos racionalmente; pero si la racionalidad fuera reducida a la lógica, no habría ningún lugar epistemológico para la virtud de la fe (que no es una actitud lógica), y seguramente Dios no quiere eso»<sup>273</sup>.

De este modo, la cuestión de la racionalidad de la creencia escapa al enfoque de la lógica, y como cuestión epistemológica requiere una filosofía de la espiritualidad humana. En este sentido sostiene Aniceto Molinaro que «si la fe debe llegar a su inteligencia en la reflexión teológica y si esta inteligencia no puede no presentarse como una “filosofía” de la fe —podríamos decir, concediéndonos una licencia, que la teología es “la filosofía de la fe”—, ésta no podrá nunca desconocer que tal “inteligencia” es la inteli-

270. «La razón filosófica parece necesitar las certezas de la experiencia y particularmente de la experiencia religiosa en orden a creer en ella misma, para desarrollar sus contenidos y quizá, paradójicamente, incluso en orden a llegar a ser libre de la religión misma (como ha ocurrido a menudo durante el periodo moderno)». Angelo CAMPODONICO, «Contemporary Philosophy Facing *Fides et Ratio*», cit., p. 172. No obstante, no todos los sistemas filosóficos sirven igualmente a la razón para la inteligencia de los misterios, sólo un sistema filosófico realista puede ser medio para esa tarea. Cfr. Manuel OCAMPO, «Fe y razón», *Espíritu* 49 (2000) 27. Un estudio detenido de las relaciones entre filosofía y revelación puede verse en Vittorio POSSENTI, *Filosofía e Rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Città Nuova, Roma 1999.

271. Cfr. Robert P. GEORGE, «The Renaissance of Faith and Reason», en <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/crisis/Jan2000/george.html>, consultado el 9.X.2000.

272. Cfr. Hubert LEPARGNEUR, «Acerca da Encíclica *Fides et ratio*», *Revista ecle-siástica brasileira*, 59 (1999) 62.

273. Roger POUIVET, «Faith, Reason, and Logic», <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/possenti.htm>, consultado el 9.X.2000.

gencia de la fe en el sentido del genitivo subjetivo, o sea la inteligencia que la fe tiene de sí misma, de su misma inteligibilidad; y esto comporta que no es ninguna filosofía históricamente determinada, ni siquiera cuando de hecho asume alguna»<sup>274</sup>.

Así pues, esta luz de conocimiento que aporta la fe permite profundizar en el enigma humano<sup>275</sup>, y acaba revelándose la profunda verdad que se esconde tras la afirmación del Concilio Vaticano II: «el misterio del hombre sólo se ilumina a la luz del misterio del Verbo encarnado»<sup>276</sup>.

No obstante, el misterio no queda anulado por el conocimiento de fe, pues dada su densidad ontológica resulta inagotable para el hombre. «Sólo lo hace más evidente y lo manifiesta como hecho esencial para la vida del hombre: Cristo, el Señor, “en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación” (*Gaudium et spes*, n. 22), que es participar en el misterio de la vida trinitaria de Dios»<sup>277</sup>. De este modo, la respuesta de la revelación aparece como la única válida, ya que la Encarnación y Muerte de Cruz de Cristo, es capaz de revelar al hombre las claves interpretativas de su vida, así como llevarle a conocer mejor la realidad de Dios<sup>278</sup>.

De este modo, cuando la razón asume la legitimidad racional del creer y su apertura a la fe, completa su propia autocomprensión, pues entiende que su «deseo inagotable de conocer» está vinculado a su «constante apertura al misterio»<sup>279</sup>. Las verdades de la fe enriquecen a la filosofía y

274. Aniceto MOLINARO, «La metafísica e la fede», en M. MANTOVANI, S. THURUTHIYIL y M. TOSO (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, p. 118.

275. Cfr. Eudaldo FORMENT, «La fe en auxilio de la filosofía. La Encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II», *Verbo*, 369-370 (1998) 757-816.

276. *Gaudium et spes*, n. 22.

277. *FR*, 13.

278. «La razón no puede vaciar el misterio de amor que la Cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca. No es la sabiduría de las palabras, sino la Palabra de la Sabiduría lo que san Pablo pone como criterio de verdad, y a la vez, de salvación». *FR*, 23. Por esto, señala Piero Coda, «para hacer propia la sabiduría de la cruz, para meterse en el espacio de verdad del misterio divino descubierto por el acontecimiento del Crucificado, hace falta que la inteligencia humana asuma en sí, en su propio dinamismo de búsqueda y actuación, el camino y la forma misma del Crucifijo. (...) El misterio de Dios sólo puede contemplarse partiendo del acontecimiento de la encarnación que tiene su cumbre en la pascua de muerte y resurrección de Jesucristo. Es el acontecimiento pascual la clave de acceso al misterio de Dios. (...) Para penetrar en el misterio de Dios en sí, así como se nos revela en Cristo Crucificado y Resucitado, es necesaria “la inteligencia de la *kénosis* de Dios” (...), no sólo para contemplar, en la fe, el abismo de amor que es visible y palpable en el acontecimiento pascual, sino también para penetrar en su significado incluso intelectualmente, para comprender el Ser mismo de Dios y, en esta luz, el ser creado». Piero CODA, «Sabiduría de la cruz, astucia de la razón», *Nuntium*, edición en español, 0 (2000) 76-77.

279. *FR*, 71.

le abren a la teología, por lo que la filosofía ha de abrir el camino que lleva al reconocimiento del misterio<sup>280</sup>. A su vez, la teología no puede prescindir de la filosofía<sup>281</sup>, pues la fe exige la crítica, el examen racional, y un horizonte metafísico, que le permita expresar con valor universal y trascendente la verdad revelada<sup>282</sup>.

Así pues, se produce una relación circular de mutua influencia e interdependencia entre la filosofía y la teología<sup>283</sup>. La teología recibe de la Revelación la verdad total, no solo para conservarla, sino en primer lugar para poder oírla — pues se formula mediante conceptos racionales —, y sobre todo para facilitar el entendimiento de lo que ha sido revelado, pues

280. «Acogiendo la revelación, la razón acoge el misterio, acoge aquel suprasentido que ni la sola filosofía ni la ciencia están en condiciones de alcanzar, pero que no por esto pueden negar o excluir. Dejar espacio al misterio, dejar libertad al horizonte inteligible, significa activar el criticismo de la razón en el espacio de un saber siempre en crecimiento y auténticamente sapiencial». Alessandro GHISALBERTI, «Ragione credente e filosofia nella *Fides et ratio*», *Rivista di storia della filosofia*, 3 (1999) 496. Este artículo es respuesta a Massimo PARODI, «La non-storia del pensiero medievale nell'enciclica *Fides et ratio*», *Rivista di storia della filosofia*, 2 (1999) 320-327.

281. Sobre la relación entre filosofía y teología conviene citar dos largos artículos de Rino Fisichella previos a la publicación de la encíclica y que cabe pensar que influyeron de modo inmediato en algunas de sus afirmaciones: «*Oportet philosophari in teologia*. Delineazione di un sentiero per una valutazione del rapporto tra teologia e filosofia (I y II)», *Gregorianum*, 76 (1995) 221-262 y 503-534. Desde el ámbito del derecho canónico Javier Otaduy ha observado con cierta ironía lo que la encíclica dice a los canonistas: «el estatuto de la razón en el derecho canónico no puede ser nunca vergonzante, que la razón puede y debe ofrecer fundamentos a la ciencia canónica. Las verdades racionales ocupan una posición natural en ella». Javier OTADUY, «*Fides et ratio*. Una encíclica, un Simposio, una pregunta», *Ius Canonicum*, 40 (2000) 272. Sobre el concepto de *preambula fidei* y *preparatio evangelica* y su relación con la metafísica, conviene citar a Georges COTTIER, «Itinéraire vers la foi: la *preparatio evangelica* et les *preambula fidei*», *Nova et vetera*, 74 (1999) 51-59.

282. Cfr. FR, 83. Comenta Leo Scheffczyk que en la encíclica se subraya especialmente la necesidad de recuperar la esencia de la verdad y de la metafísica, según una relación de subordinación y participación entre la razón y la fe. Scheffczyk señala que entre las dos se establece un hiato y una delimitación clara, que ha de respetarse, frente a la arbitraria unión que ha realizado la moderna teología trascendental. Esta delimitación debe ser vista desde la óptica del pensamiento tomista y de la armonía entre razón y fe, filosofía y teología. Cfr. Leo SCHEFFCZYK, «Theologische Plädoyer für die Vernunft. Zur Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II», *Forum Katholische Theologie*, 15 (1999) 48-59.

283. Relación circular que se produce en el seno de cada cultura, pues «en cada cultura —entre la filosofía que la forma y la teología que le muestra el cumplimiento— se efectúa la interacción que la Encíclica llama “circularidad” (FR, 73). La teología parte de la Palabra de Dios revelada en la historia; ayudada por el “intellectus” en la sucesión de las generaciones, la teología consigue una inteligencia cada vez más profunda de la Verdad de Dios. La Luz invisible de esta Verdad manifiesta, a su vez, la verdad del hombre y la del universo en todo su esplendor. En esta circularidad, es posible descubrir la “magna quaestio” [del hombre] y, por tanto, la filosofía, en cuanto inteligencia teológica de la fe». Stanislaw GRYGIEL, «Investigando el misterioso texto del ser», *Nuntium*, edición en español, 0 (2000) 64.

una fe que no piensa es nada. La teología, por tanto, requiere ser trabajada con la filosofía, y la filosofía no obtiene en esta relación el fin de su búsqueda, sino que, por el contrario, la búsqueda recibe una renovada motivación, pues la Revelación no es simplemente la solución a la cuestión surgida en la filosofía<sup>284</sup>.

La circularidad viene dada porque «ambas giran en espiral en las coordenadas de uno y el mismo “horizonte de la verdad” (*FR*, 107) abstracto. Visto “en el contexto de su más alto horizonte”, como dice el texto latino, la encíclica establece: “Esta relación impone una doble consideración, en cuanto que la verdad que nos llega por la Revelación es, al mismo tiempo, una [!] verdad que debe ser comprendida a la luz de la razón. Sólo en esta doble acepción, en efecto, es posible precisar la justa relación de la verdad revelada con el saber filosófico” (*FR*, 35)»<sup>285</sup>.

Por tanto, se muestra en la encíclica que entre la filosofía y teología, manteniendo sus propios «aspectos diferentes de la verdad» (*FR*, 6), no sólo se da la convergencia de ambas por dirigirse al mismo fin, sino también su unidad: están ligadas por necesidad, sin posibilidad de separación (cfr. *FR*, 77)<sup>286</sup>. Como ha expresado Lluch, «la razón y la fe buscan la verdad y la protegen. Ambas guardan la unidad de los saberes y con ella el sentido completo de la realidad y de la existencia humana. Pero precisamente la afirmación de ambas exige que las dos sabidurías se entrelacen en una unidad compleja. Esa complejidad es necesaria precisamente porque es una unidad viviente, con un impulso permanente que en cada época crea conflictos necesarios y plantea nuevos retos, como todo lo viviente exige una constante renovación y un esforzado discernimiento»<sup>287</sup>.

284. Sobre los diferentes modos de comprender la circularidad entre filosofía y teología, véase Salvador PIÉ NINOT, «Comentari Teològic a l'Enciclica *Fides et ratio* a les Facultats de Filosofia i de Teologia de Catalanuya», *Anuari 1998. Catedra Ramon Llull Blanquerna*, Barcelona 1999, pp. 331-352.

285. William J. HOYE, «Truth and Truths: A Crucial Distinction in the Encyclical Letter *Fides et Ratio*», cit., p. 38.

286. Como explica Hans Urs Von Balthasar, «el objeto formal de la teología (y por eso mismo también el del acto de fe) se halla en el corazón del objeto formal de la filosofía (y por lo tanto de la mitología que está ligada a ella); es de la misteriosa profundidad de esta última que irrumpe, como autorevelación del misterio del ser mismo, de una manera que no puede derivar de lo que el intelecto creado puede descifrar con sus fuerzas del misterio del ser, y que a este intelecto queda inaccesible, sin la iluminación divina de la gracia, también en la revelación del misterio de Dios. Sin embargo, la autorevelación de Dios, quien es el Ser por excelencia, sólo puede ser el cumplimiento de toda la problemática filosófico-mitológica del hombre». Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, pp. 131-132.

287. Miguel LLUCH BAIXAULI, «La unidad de los saberes en la historia de la iglesia», en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, p. 69.

### 5.5. La teología y la fe

La teología es un saber racional. Parte de hechos, hechos de revelación, caracterizados por la libertad y el amor de Dios, por tanto, actos gratuitos y libres, no necesarios. Esta realidad, en la que no hay concatenación necesaria, no supone en la teología una racionalidad débil, que sólo pueda dedicarse a buscar argumentos de conveniencia para esos hechos, y así justificar la racionalidad de la fe<sup>288</sup>. La tarea teológica, sobre todo, ha de establecer de forma crítica una reflexión sobre la fe revelada, sin convertir su discurso en filosofía. Ha de formalizar la inteligibilidad de la revelación de forma satisfactoria para la razón crítica, elaborando «expresiones conceptuales, formuladas de modo crítico y comunicables universalmente»<sup>289</sup>. La teología, por tanto, como «obra de la razón crítica a la luz de la fe (...) presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente»<sup>290</sup>.

En la fe, en definitiva, se observa una doble faceta —su referente (la apertura a la revelación) y su formulación (la expresión de la fe)—, que impide que se haga de ella una realidad «separada» de la razón. «La fe se autocomprende en relación con la revelación, no con la razón. La revelación es su principio, su referente, su “objeto”, su “realidad”. Por este origen la fe no está al lado de la razón a la hora de expresar lo humano, sino en la formalidad de “lo otro”, de “lo diverso” de la razón. La fe teologal es la respuesta a la revelación, y bajo este aspecto expresa lo humano, precisamente lo humano en cuanto abierto a la revelación, no en cuanto alternativo a la razón. Lo que está al lado de la razón, y a lo que, por tanto, se dirige la crítica, es a la expresión de la fe que tiene que mostrar su consistencia ante el ejercicio de una razón coherente y rigurosa»<sup>291</sup>.

Por tanto, la teología —como racionalidad teológica— es posible en cuanto la fe está unida con la verdad y con la filosofía. De este modo, la teología puede cumplir con su misión, ya que junto a facilitar la inteligibilidad de la revelación de forma satisfactoria para la razón crítica, ha de conducir al hombre a la relación con el misterio. Esta es una exigencia de la racionalidad con que se comprenden los misterios, pues el misterio no sólo ha de ser pensado, sino también vivido<sup>292</sup>. La vivencia, como forma de

288. Cfr. José Luis ILLANES, «Misión de la teología», *Diálogos de Teología. Pateridad de Dios y salvación del hombre*, Fundación Mainel, Valencia 1999, pp. 77-90.

289. *FR*, 66.

290. *FR*, 77.

291. César IZQUIERDO, «Creer y saber: la autoridad de la verdad», cit., p. 341.

292. Esa relación con la Verdad no sólo implica la exigencia de adecuarse a sus imperativos, sino que adquiere también un poder catártico, de purificación, mediante la

sabiduría, está abierta a la comunicación y a la valoración racional, de modo que se pueda prolongar en el diálogo y se pueda encarnar en el testimonio<sup>293</sup>.

La teología por tanto abre al *affectus fidei*, no sólo al *intellectus fidei*, de modo que el hombre pueda trascenderse con todo su ser y llegar a la identificación con quien es «*Via, Veritas et Vita*»<sup>294</sup>.

cual se lava la culpa y se transforma nuestro ser muy por encima de nuestras posibilidades. «Esta es la verdadera novedad del cristianismo: el Logos, la verdad en persona, es también la expiación, el poder transformador que supera nuestras capacidades e incapacidades». Joseph RATZINGER, *Verdad, Valores Poder*, cit., p. 76.

293. Por eso, Gonzalo Tejerina puede afirmar que «es el mismo Dios vivido en su promesa quien ratifica la fe y las razones del creer de sus hijos». Gonzalo TEJERINA, «La razón de la fe en el conflicto de las racionalidades. Reflexiones a propósito de la *Fides et ratio*», *Religión y Cultura*, 45 (1999) 494.

294. Cfr. Ioh. 14, 6.



## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

INTRODUCCIÓN .....	79
ÍNDICE DE LA TESIS .....	85
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	87
DIMENSIONES DE LA VERDAD .....	101
1. LA ARTICULACIÓN DE LAS VERDADES .....	103
2. VERDADES DE LA VIDA DIARIA Y DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA .....	109
2.1. El problema del cientificismo .....	116
2.2. Ciencia y filosofía .....	121
3. VERDADES FILOSÓFICAS .....	123
3.1. El surgir de la filosofía .....	123
3.2. La pérdida de sentido de la filosofía .....	126
3.3. La recuperación de la naturaleza sapiencial de la filosofía .....	133
3.4. La filosofía y el lenguaje .....	137
3.5. La capacidad metafísica .....	140
3.6. La apertura de la filosofía a la trascendencia .....	143
3.7. La filosofía y la fe en la historia .....	145
4. LA FILOSOFÍA Y SU PAPEL EN LA INTEGRACIÓN DE LAS VERDADES .....	150
4.1. La filosofía y la cultura .....	150
4.2. La filosofía y el diálogo entre la ciencia y la fe .....	156
4.3. La filosofía y el ser del hombre .....	158
5. LAS VERDADES RELIGIOSAS .....	160
5.1. La Revelación .....	164
5.2. La unidad de la verdad revelada y la verdad hallada racionalmente ...	167
5.3. La creencia y su valor cognoscitivo .....	169
5.4. La fe y la filosofía .....	171
5.5. La teología y la fe .....	176
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	179

